

سامي زبيدة

ترجمة : عبد الله النعيمي

الاسلام الدولة والمجتمع

منشورات



الاسلام

الدولة والمجتمع

منشورات



اسم الكتاب : الاسلام ، الدولة والمجتمع

المؤلف : سامي زبيدة

الترجمة : عبد الاله النعيمي

الناشر : دار المدى للثقافة والنشر

الطبعة الأولى ١٩٩٥

الحقوق محفوظة

تصميم : محمد سعيد الصكار - باريس

اللغو : صادق الصائغ

لوحة الغلاف : نوال عبود

دار المدى للثقافة والنشر

سوريا - دمشق صندوق بريد : ٨٢٧٢ - ٧٣٦٦

تلفون : ٧٧٧٢٠١٩ - ٧٧٧٦٨٦٤ - فاكس : ٧٧٧٣٩٩٢

بيروت - لبنان صندوق بريد : ٣١٨١ - ١١ فاكس : ٤٢٦٢٥٢ - ٩٦١١

Publishing Company F.K.A.

Nicosia - Cyprus , P.O.Box . : 7025

Damascus - Syria , P.O.Box . : 8272 - 7366

P.O. Box : 11 - 3181 , Beirut - Lebanon, Fax : 9611- 426252

عنوان الكتاب بالانجليزية

Islam, the people and the state.

BG: Sami Zubaida

الإسلام

الدولة والمجتمع

سامي زبيدة

استاذ علم الاجتماع في جامعة لندن

الاسلام المجتمع والدولة

سامي زبيدة

ان الصعود المتواصل لما يدعى بـ «التيار الاسلامي»* يبدو للكثير من المراقبين والباحثين ، سواء في الشرق الاوسط أم في الغرب ، بمثابة تأكيد لنظرة تيار الاستشراق الجديد عن «مجتمع الاسلام»* ، وهي نظرة تقول ان الأنماط والذهنيات والأخلاقيات الاجتماعية تنبثق عن جوهر تاريخي ثابت للاسلام وقد ادى ذلك الى تعزيز الميل لقراءة التاريخ بصورة رجوعية ، وإغفال أو نبذ القوى والمؤسسات والممارسات العلمانية أو المصلّمة في التاريخ الحديث لبلدان الشرق الاوسط ، وإغفال أو نبذ التجارب المديدة التي هيمنت فيها التيارات والسياسات القومية واليسارية والليبرالية . وان هذه النظرة تموّه حقيقة أن وراء القول الديني والرموز الدينية ، ثمة ممارسات اجتماعية وسياسية تبقى ، في الجانب الأكبر منها ، لا صلة لها بالدين ،

*يميز الباحثون عموما بين الاسلامي Islamic أو Islamist ، والمسلم Muslim . فالاول

يقصد به التيارات السياسية المعاصرة .

وبخاصة في الجمهورية الاسلامية الايرانية .

ليست هذه المقدمة بالمجال المناسب لتقديم عرض منهجي غن التطورات ذات الصلة بالموضوع مما شهدته المنطقة ، أو مراجعة الأدب الضخم الذي كتب عن الموضوع خلال العقد الأخير . غير أن بودي أن أتناول بضعة نقاط اساسية مما يمس السجال والجدل الواردين في متن فصول هذا الكتاب .

السياسة الاسلامية

اولاً ، تنتصب امامنا حقيقة جلية قوامها النجاح الساحق الذي احرزته الحركات السياسية الاسلامية في العديد من البلدان ، في ميدان تنظيم وتعبئة التأييد الشعبي . ولعل النموذج الأسطع على ذلك ما حصل في الجزائر ، حيث احرزت جبهة الانقاذ الاسلامية (FIS) نجاحا انتخابيا ضخماً رغم أن حوالي نصف الناخبين ادلوا باصواتهم في صناديق الاقتراع ، وهو نجاح ادى الى قمع الجبهة . وتشت هذه المنظمة المقموعة حرب اغتيالات وارهبا تشتمل نظام الحكم واهدافا رسمية مما لا يمكن أن يكتب له النجاح بدون مساندة ورضى جماهير شعبية .

وفي مصر . احرز الاسلاميون نجاحات شعبية على جبهات عدة فالفرع «المحترم» ، المتمثل بالاخوان المسلمين ، قد حقق نجاحا انتخابيا وبرلمانيا كبيرا في النطاق المرسوم للديمقراطية المصرية . كما نجحت هذه الحركة في السيطرة على النقابات المهنية بالصعود الى مجالسها التنفيذية عبر الانتخابات (وهو نجاح تسعى الحكومة الآن الى رده أو ضبطه بتشريعات

كيفية AD hoc). ومما له دلالة أيضا تحول قطاعات هامة من المؤسسة الدينية الرسمية ، بما في ذلك شخصيات بارزة من علماء الازهر ، ممن كانوا خاضعين للدولة فيما سبق (انظر الفصلين الثاني والسادس) ، الى التحرك السياسي في خط الاخوات المسلمين . وبحصول مثل هذا التحول ، بات التيار الاسلامي الآن يتمتع بسيطرة ملحوظة على وسائل الاعلام المبتوتة ، علاوة على صلاحية فرض الرقابة على الكتب والدوريات فرض الامتثال الاخلاقي والتزمت الديني . واذا اضيفت الى ذلك وجود تعاطف وتقارب داخل صفوف الجهاز الاداري الحكومي والجهاز القضائي (مع وجود استثناءات بارزة) والقوات المسلحة ، فبوسعك ان تحوز على موارد هامة للسلطة الاجتماعية داخل اطرارات وشبكات النشاط السياسي الاسلامي . اما التيارات الجهادية الأكثر نشاطاً وعنفاً («الارهابية») المتمثلة بجماعة الجهاد والجماعات الاسلامية ، فانها ترسخ منابم السلطة الاجتماعية هذه على المستوى الشعبي عبر سيطرتها وتنظيمها على الأحياء الشعبية في المدن .

وبوسعنا الاستمرار في ايراد امثلة اخرى من بلدان عدة : الاردن ، حيث تمخض التجريب المحترس في الديمقراطية عن مجئ الاسلاميين الى البرلمان باعداد كبيرة ؛ وفلسطين حيث تتمتع حركة حماس وحركة الجهاد بتأييد شعبي ما يني يتسم وعلى حساب م . ت . ف ؛ والسودان ، الذي يشكل حالة مختلفة تماماً ، حيث نجد نظام حكم قمعياً جاء بفضل انقلاب عسكري .

ان هذا التقدم المطرد ، الذي لا يبدو وكأنه لارادة له ، الذي يحرزه النشاط السياسي الاسلامي في العديد من بلدان المنطقة يضيف في الوقت نفسه ، وللوهلة الاولى ، شيئاً من المصادقية على مواقف الاستشراقيين التي يعترض كتابنا هذا عليها . فمثلاً نجد ان إيرنست جيلنر ، وهو داعي بارز

ومؤثر لصيغة خاصة من الاستشراق ، رام يكرر حججه المعروفة في كتاب صدر مؤخراً^(١) ان «الثقافة العليا» لطبقة العلماء والبرجوازية في المدن ، وهي ثقافة الاسلام النصي ، الطمراني (ويعتقد جيلنر ان هذا النمط من الثقافة العليا يميز كامل تاريخ الحواضر في مجمل عالم المسلمين) قد تحولت الى ثقافة واسعة تماماً على المستوى الشعبي في الظروف الحديثة الراهنة وذلك بفضل المركزية السياسية ، والتمدين ، واتسام نظم التعليم العام ووسائل الاتصالات . وان هذه الثقافة العليا ، بما تتسم به من روحية مساواتية وطهرانية تتناسب تناسباً حسناً مع متطلبات الحداثة ، وان الاصلاح الاسلامي (الديني) كان في اساس النزعة القومية الحديثة . وان هذه الثقافة العليا للاسلام تؤلف ، في اطار كشوفاتها ومذاهبها ، وصفات حقوقية وسياسية واجتماعية ، تؤلف نظاماً معيارياً موحداً يصلح لكل الازمان . وعليه ، فان الاسلام السياسي المعاصر هو حركة المطالبة بتحقيق هذا المعيار ، والتأييد الشعبي الذي تحظى به هذه الحركة ينبع من تطلع الجماهير المتمدنة حديثاً الى هذه «الثقافة العليا» . وان ذلك ، حسبما يجادل جيلنر ، يتوافق بالكامل مع مستلزمات التصنيع ، والحداثة الساسية ، خلافاً للفرضية السابقة المهيمنة في مجال النظرية الاجتماعية ، والتي تفيد ان الحداثة تتطلب العلمانية .

ووفقاً لصيغة النزعة الجوهرية لدى جيلنر ، فان الاسلام لم يتأثر قط بغير عملية تاريخية واحدة ، وهي عملية التاريخ العالمي للتصنيع والتمدين وعواقبهما .

أما «قبل» ذلك ، وأما «بعد» ذلك ، فليس لدينا غير كليات اجتماعية / معيارية ، وما محمولاتها (صفاتها) سوى تجليات لجوهر اسلامي ثابت .

وبخلاف ذلك ، ليس لهذه الكليات الاجتماعية / المعيارية اي تاريخ ، اي تغير ، بل انها لا تصلح برأيه للتحليل بلغة المفاهيم العامة لعلم الاجتماع وعلم السياسة ، فهي تكتب سوسيولوجيا سياسية خاصة بها .
ادناه نموذج لتفسير مثير للانتباه من زاوية الاطار التحليلي المذكور آنفاً ، يقول جيلنر :

«... ان هذا الأتقاد داخل فكرة Diyine nomocracy له «الحكم الألهي» يمكن ان تبقى جذوته حية حتى بعد الاستقلال ، فتتغذى على الفيرة التي تستشعرها الفئات الحضرية الدنيا وهي تتأمل حكامها ، المتماثلين معها قوميا ودينيا ، ولكنهم متفربون بهذا القدر أو ذلك .

ان هذه الفئات الحضرية الدنيا تستمر في عجزها السياسي حتى بعد الاستقلال ، ولا تستطيع ان تعزى نفسها أو ان تعبر عن ذواتها إلا بلغة الطهرانية الاسلامية ، والسبب ان الافصاح عن هذا السخط بالتعبيرات القومية لم يعد مفتوحا امامها .»^(١)

ان هذه الصياغة تنطوي على تبصر هام ، ولكن هل الفرضيات الجوهرية ، الاستشرافية التي تنبع منها ضرورية حقاً ؟ ان السخط المناهض لاءناء البلد المغزيين عنصر فعال في مكونات المشاعر الشعبية ، بيد ان السؤال ، في الواقع ، يكمن في الآتي :

لماذا يجد هذا السخط التعبير عنه في سياسات اسلامية ؟ ان جواب جيلنر عن ذلك واضح : ان ذلك جزء من الطبيعة الجوهرية لـ «مجتمع المسلمين» ، وان يكن في ذلك ظروف حديثة . ولكن مثل هذا القول ينسى أو يغفل ان هذه الاحباطات ، والتطلعات ، ومشاعر السخط قد وجدت (وما تزال تجد في حالات كثيرة) التعبير عنها في اشكال قومية ويسارية

علمانية قبل وخلال وبعد وقت طويل من الاستقلال .

إن الناصرية والبعث والشيوعية والليبرالية ، علاوة على تيارات اسلامية شتى ، هي من الظواهر البارزة في حقول الصراع السياسي في مصر والعراق وايران وسوريا ، وسواءها في فترة الاستقلال أو ما يسمى بالفترة «الثورية» . وإن هذه التيارات ليست جزءا من نمط اساسي معين له «مجتمع المسلمين» بل هي قوى اجتماعية متميزة تعتبر عن تطلعاتها عبر اديولوجيات وصراعات سياسية متنوعة أما بالنسبة الى «Nomocracy» وثقافة العلماء ، فإن رؤيتي التي أورد لها الحجم في الفصول التي ستاتي ، تفيد أن مختلف التيارات السياسية الاسلامية المعاصرة لم تكن استمرارا لاشكال تاريخية سابقة . وإن بعض تيارات العلماء في مصر يسرون في خط تيارات سياسية اسلامية نشأت خارج محيط ثقافة هؤلاء العلماء ، بل غالبا ما نشأت في تضاد مستحكم مع هذه الثقافة . وإن جزءا من الاسباب التي دفعت العلماء الى هذا التحول هو جاذبية النجاح الذي احرزته هذه التيارات ، والتراجع الظاهري للحكومة ، علاوة على الدعوات المتصاعدة لتطبيق الشريعة . فترى العلماء يقولون :

«الشريعة ؟ هذا نحن!»

تكمّن في جذر «الظاهرة الاسلامية» المشكلات الاقتصادية والديموغرافية المعروفة وما ينجم عنها من صعاب السياسة التي تواجه الحكومات . إن الاسباب تكمن في الازدياد المطرد في السكان ، وبخاصة في الفئات العمرية الأكثر شبابا ، ونظم التعليم المزري ، والاقتصادات الراكدة المثقلة باعباء ديون ضخمة ، والمثقلة هي الأخرى بالفساد وسوء الادارة ، وتنامي البطالة ، وضعف فرص العمل ، والوظائف الميتة ذات الاجور

المزرية ، والخدمات الاجتماعية التي تنوء تحت وطأة الفساد أو الحاجات الأكبر... وإن الدولة تنسحب من بعض هذه الميادين ، عاجزة عن معالجة الأعباء المتزايدة ، عند هذا الحد بالضبط تدخل القطاعات الاقتصادية والاجتماعية الإسلامية لتقديم الخدمات والعودة ، إما على سبيل الإحسان ، وهذا قليل ، أو لقاء أجور زهيدة ، وهذا هو الأغلب . إن وجود قطاع اقتصادي إسلامي في شكل بنوك وشركات استثمار ومؤسسات تجارية يوفر نواة للحصول على وظائف وأعمال ، مما يشكل مجالا رحبا لصمود قطاع واسم من الناس . وهذه قناة هامة لبناء شبكات من الاتباع ، ونشر التزمّت الديني وتوطيد أدوات التعبئة السياسية . إن هذه الظاهرة لواسعة الانتشار في مصر والسودان والجزائر وتونس ، وكذلك في غزة ، والصفة الغربية .

لم يحظ هذا الميدان ، الذي ادعوه «الاسلام الاجتماعي» ، بالكثير من الاستكشاف ^(٣) وقد برز في مصر بوصفه حقلاً رئيسياً لنشاط كل من حركة الإخوان المسلمين المعتدلة ، ومنظمتي الجهاد والجماعات الحركية .

لقد وصفت هاتيت المنظمين في الفصل الثاني بأنها «مهدوية» ، ليس لها سوى القليل في طريق الاستراتيجية السياسية ، ولكن لها الكثير على طريق (الايماء المثيرة) . وتوقعي إن هذا النهج لا يمكن أن يستمر إذا ارادت هاتان المنظمتان أن يكتب لهما البقاء . الواقع أن هاتيت المنظمتين قد طورتا نهجيت استراتيجيتين : النهج الأول هو التخندق المحلي ، عبر السعي إلى فرض سلطانهما وضوابطهما على أحياء معينة في المدينة حيث تتمتع بقاعدة للنفوذ . وإن تقديم الخدمات الاجتماعية والمحلية جزء من هذه الاستراتيجية . أما النهج الثاني فيتمثل في المواجهة المسلحة مع أجهزة الأمن ، أو ضد ما يعتبر أهدافا مناوئة أو أهدافا معادية للإسلام .

ومن الضروري أن نشير إلى أن ظاهرة الاسلام الاجتماعي لا تمثل استمراراً أو إعادة خلق مجتمع اسلامي «اصيل» باعتباره جزءاً من نموذج جوهري من الذهنيات والاشكال الاجتماعية ، بل إن هذه الاشكال الظاهرية تمثل ، على العكس من ذلك استجابة حفزها انميال الطوائف (الجماعات) التقليدية . ذلك أن عملية التمدين ، وحركة نزوح السكان ، وتوسع مدن الصفيح والأحياء العشوائية ، قد أدت ، مجتمعة ، إلى اضعاف أو اختفاء العديد من روابط الطوائف (الجماعات) المحلية ⁽¹⁾ ، عدا عن روابط القرابة الوثقى . إن سلطات الطوائف (الجماعات) المحلية ، مثل الشيوخ ، والأعيان ، قد انفصلت عن الفقراء كجزء من عملية التمايز الاجتماعي لمحيط السكن . وإن شبكة الرعاية السياسية التي تمدها الاحزاب الحاكمة والرؤساء المحليون لا تمتد إلى أبعد من بضع قطاعات من الطبقة الوسطى ذات الامتياز . وإن ذلك يترك فراغاً في التنظيم والسلطة تجاه المجموعات الاسلامية لتبسط فيه سلطانها وانضباطها . وإن التنظيم الذي تفرضه هذه الجماعات ليس من النوع الذي يقوم على المشاركة الشعبية فالاعضاء النشطاء والمناضلون يمسكون بزمام المسؤولية ، أما بقية الناس العاديين ، الذين تقدم لهم الخدمات لقاء اتعاب زهيدة ، فيمتبرون مواضيع للاصلاح الاخلاقي ، اهدافاً تنبغي هدايتها إلى الامثال المتزمت وتعبئتها لتقديم التأييد السياسي . إن هذه التسليطية الطوائفية ، الموجهة سياسياً ، تقوم على قاعدة شروط حديثة مميزة فقاداتها ووكلاؤها يُجنّدون من الانتاجنسيا المبلترة من الطلاب والمعلمين والموظفين والعديد من الخريجين العاطلين ، الذين يؤلفون الطبقة الايديولوجية بامتياز ، الطبقة التي تقود وتحرض في كل الصراعات الايديولوجية . وإن هذه الطبقة ، في مصر وسواها ، ذات نزعة

اسلامية في الغالبية ، بمقدار ما كانت الاجيال السابقة ناصرية أو يسارية
النزوم في الغالب . ولكن لا أفراد هذه الطبقة ولا الناس المعادين الذين
يسعون الى السيطرة عليها وتمبئتهم يتبعون مطامح «نوموقراطية»
اسلامية ، مشروطة تاريخياً ، بل يتحركون في ردة فعل على الصعاب
والخيبات والضياع بعد سقوط أوثانهم السابقة .

الاطار العالمي وحرب الخليج

إن المشكلات الاجتماعية والاقتصادية ، الاختناقات ، واشكال السخط
والاحباط ، المذكورة هنا لا تتحدد في ذاتها الرد الاسلامي . والسؤال القائل
«لماذا الاسلام ؟» مثار في فصول عدة من هذا الكتاب ، أما الاجوبة المقدمة
عن ذلك فتدور في نطاق تقلص أو انهيار البدائل الايديولوجية والسياسية .
وبخاصة من ناحية الوضع العالمي المازوم والتاثير المحرض للثورة
الاسلامية في ايران عام ١٩٧٩ . وإن مجرى الاحداث منذ ذلك الحين ، بخاصة
انهيار الشيوعية والهيمنة الغربية / الاميركية كما تجلت في حرب الخليج
١٩٩١ ، قد وكّدت هذه الاجوبة بقوة اكبر .

إن الايديولوجيات المتصارعة في الحقل السياسي لبلدان الشرق
الوسط تتمثل كما رأينا ، في شتى أنواع الايديولوجيات القومية
العلمانية ، وصيف شتى من الاشتراكية / الشيوعية ، وكثيرا ما تكون مزيجاً
مركباً من هذه الايديولوجيات الثلاثة كما هو الحال في ايديولوجيا البعث
والناصرية ، أو ايديولوجيا ليبرالية دستورية (ممثلة بحزب الوفد المصري)
مما كان سائداً في التيارات الاسلامية . إن مشكلة القومية العلمانية ومشكلة
اليسار تكمن في أن الاثنين قد فقدوا مكانتهما بفعل اقترانهما مع أنظمة

حكم ، مثل البعث وعبد الناصر تندرج في عداد الحكومات المستبدة ، الفاسدة ، وسيئة ، الزمر الحاكمة في هذه الأنظمة قد أخضعت واستثمرت قيادات وايدولوجيات هذين استثماراً أدى الى تلويثهما تماماً . وبذلك ضعفت مصداقية هذه القيادات والايديولوجيات بوصفها استراتيجيات وحلولاً . زد على ذلك ان عقوداً من هيمنة القومية والعالم ثالثة والاشتراكية لم تستطع ، كما يبدو ، ان تغلق خضوع العرب والمسلمين لقوى الغرب ، ولم تغلق في اضعاف سطوة اسرائيل او ازاحة احتلالها للاراضي العربية . في هذا الاطار بدت الثورة الايرانية بمثابة نقطة انطلاق جديدة ، ذات بعد شعبي اصيل . ان الفصول اللاحقة من الكتاب تدور حول هذه القضية .

وان انهيار الشيوعية العالمية في اواخر الثمانيات ، والتفطية الاعلامية الواسعة لفساد وانعدام كفاءة وسوء ادارة أنظمة الحكم في البلدان الاشتراكية امكن في اضعاف مصداقية الايديولوجية الاشتراكية / الشيوعية بوصفها حلاً أو شكلاً يحدد الهوية أو المعارضة . زد على ذلك ، جاء ، انهيار الاتحاد السوفييتي كقوة عالمية مظمى تقف بوجه الغرب واسرائيل وتقف الى جانب القضية الوطنية العربية ، لترك الولايات المتحدة وحلفائها في موقع والمهيمن على المسرح الدولي ، وهو ما تضح جلياً في حرب الخليج .

ان التبعات السياسية المتشعبة لما يسمى بـ «النظام الدولي الجديد» لا تقتصر ، بالطبع ، على الشرق الاوسط والاسلام ففي اوربا وكلها ، شرقاً وغرباً ، نشهد كيف ان الاصطفافات وخطوط الانقسام الايديولوجية القديمة بين اليمين واليسار ، ازلت الاوهام السياسية وانهشت المصلحية ، وسهلت ، في العديد من البلدان ، تبلور الهويات الاثنية والاقليمية والقومية . ويبدو ان هذا السيناريو يطغى على الحقول السياسية في بلدان

بالغة التنوع مثل إيطاليا واليونان والاتحاد السوفييتي السابق ، ناهيك عن يوغسلافيا السابقة ، وقد ترك ذلك أثارا هامة في الشان السياسي في فرنسا والمانيا . وإن الاسلام السياسي في الشرق الاوسط هو نزعة قومية ، نزعة تبدو للناس أكثر صدقاً وعملية من المدارس القومية السابقة ، الملوثة ، التي تحملها أنظمة الحكم التسلطية التي فشلت .

وقد لعبت حرب الخليج ، وما نجم عنها من عواقب ، دوراً حاسماً في تعزيز الاسلام السياسي بوصفه الشكل الأكثر قدرة للقومية وبرغم السجل الدموي والعلماني لصدام حسن ، فقد ضرب على وتر حساس لدى الجماهير الشعبية والانتلجنسيا في عموم المنطقة حين لجأ الى تحريك مشاعر العربوة والاسلام ضد الغزو «الصليبي» الغربي . ولم تكن هذه مشاعر اسلامية دينية خاصة ؛ ذلك أن صدام حسين توجه لتحريك العديد من المثقفين العلمانيين اليساريين ، وسهل تقارب القومية العلمانية والاسلام السياسي على ارضية عدائهما للهيمنة الغربية . بيد أن الاسلام ، لاسباب المذكورة ، قد اصبح اللغة المسيطرة في هذا التعادي مع الغرب . إن هذا الصراع قد عزز النموذج الطائفي للعلاقات الدولية ، أي صراع المسيحيين واليهود ضد المسلمين ، كما يرد في ثنايا الفصل الرابع والفصل السادس . ويترسخ هذا النموذج أكثر بفعل فشل الأمم المتحدة واعضاءها الغربيين المهيمنيين في التحرك لصالح المسلمين في فلسطين / اسرائيل أو البوسنة ، حين رفض اليهود الاسرائيليون أو المسيحيون الصربيون الامتثال لقرارات الامم المتحدة ، بالمقارنة مع استعداد الغرب ، بالمقابل ، لتحشيد قوى عاتية ضد العراق ، على سبيل المثال .

وإن موقف معظم أنظمة الحكم العربية إزاء حرب الخليج قد رسخ

مصادقية الاسلام السياسي بوصفه أنجم قوة قومية . وعززت السمودية وحكومات الخليج مشاعر العداء والسخط التي تعتمل ازاءها في صدور غالبية العرب . الاكثر من ذلك ، إن انكشاف اعتمادها على الحماية الاميركية قد عمق ضعف مشروعيتها في نظر شعوبها بالذات ، حيث تجد المعارضة التعبير عنها ، اعتياديا ، في نفس اللغة الاسلامية التي تتخذها السلطات خطاباً ولعل سخاء النفط لم يعد كافياً للحفاظ على دولة التوزيع «الريعية» (انظر الفصل السادس) .

وإن انحياز أنظمة حكم عربية بارزة أخرى الى جانب الولايات المتحدة والغرب في هذا النزاع مؤشر على المازق الذي تواجهه فحتى سوريا الراديكالية ، المناضلة ، اضطرت ، بعد أن حرمت من الحماية السوفيتية السابقة ، الى التماشي مع الولايات المتحدة في هذا العالم الأحادي الجديد . إن «عملية السلام» مع اسرائيل قد امعنت في كشف ضعف أنظمة الحكم العربية وتبعيتها ، هذه المرة منظمة التحرير الفلسطينية وبات واضحاً أن ليس لدى الجميع أية أوراق قوية يلعبونها ضد اسرائيل باستثناء الضغط الأمريكي ، الذي سبرعان ما تراخى في تلك ادارة كلينتون الجديدة . ولو نُظر الى الأمر من وجهة قومية ، لبدت أنظمة الحكم العربية ومنظمة التحرير مستسلمة للهيمنة الاميركية والاسرائيلية ، ولكن من دون ان تجني أية منافع أو تنازلات .

إنها مهانة من دون مكسب . فاي مصادقية تبقى لها ؟ إن إيران الاسلامية هي وحدها التي تبدو رافضة لمثل هذا الاستسلام أو واقفة موقفاً مبدئياً (رغم أن التحالف الغربي قد حَيّد عدو إيران الرئيسي في هذه العملية تحييداً مريحاً) .

وعليه يلوح انظمة الحكم الاسلامية والتيارات السياسية الاسلامية (وبخاصة حماس بازاء م . ت . ف) باعتبارها القوى الوحيدة التي ترفض الاستسلام أو التساوم مع الولايات المتحدة واسرائيل ، وباعتبارها آخر موئل للقومية ومعاداة الامبريالية ، ووريثة عبد الناصر . اين البدائل الاخرى ؟

وعليه فان الاسلام يتوطد على ارض صلبة بوصفه اللغة السائدة التي تعبر بها فئات اجتماعية عديدة عن هويتها ومطامحها واحباطاتها . ومن الجدير بالتوكيد هنا القول انها لغة Idiom يُعَبَّر بواسطتها عن مطامح ووجهات نظر متباينة ومتضاربة ، لغة يستخدمها رجال اعمال محافظون وريعيون مستفيدون من علاقاتهم مع السعودية ، ومن الانفتاح السادتي (أو ما اسماء احد الكتاب المصريين بـ الانفتاح الملتي) ؛ وتستخدمها فئات دنيا من الطبقة الوسطى التي تمتاش على الرواتب ، وبخاصة النساء اللواتي تقدم لهن الهوية الاسلامية شارة احترام على شفا الفقر وعند تخوم المطالب المتضاربة ، مطالب الاسرة ومطالب العمل ، رغم انهن ، وفي اغلب الاحوال ، مناوءات للاسلام السياسي ؛ ويستخدمها الشباب المستلب ، الذي يؤلف الكتلة الرئيسية من النشطاء في حركة الجماعات ، الراديكالية والعنيفة ، ويتحدث بعض هؤلاء الآن عن ؟«الطبقات» ، والاستفلال والاضطهاد الذي تمارسه الفئة الاولى ؛ وتستخدمها فئات اخرى كثيرة بلا ادنى ريب ، ومن الاهمية بمكان أن نصغي الى خطاب هذه الفئات المختلفة وأن نفهم بناءاتها الاجتماعية والسياسية . وهناك القليل جداً من الابحاث العلمية في هذا المستوى من الحياة الاجتماعية . ويرجع ذلك ، في جانب منه ، الى صعوبة الوصول الى هذه الجماعات ، كما يرجع ايضا الى الانغمار في الاهتمام باحداث وتطورات سياسية ملحوظة اكثر .

إن القول بأن الإسلام قد توطد بوصفه اللغة المهيمنة للتمبير السياسي لا يعني القول بغياب أي اعتراض . ففي إيران والسودان ، يتعين على نظامي الحكم الاسلاميين هذين أن يحكما باستخدام قدر كبير من القمع . وأن مثالي الجزائر ومصر يبينان بجلاء أن هناك مقاومة شديدة للتيارات الاسلامية وسط قطاعات اجتماعية هامة ، وكبيرة : المثقفون ، الحركة الانثوية ، المدافعون عن حقوق الانسان ، والاقليات الاثنية والدينية ، والمسلمون المعاديون الذين يرفضون اية وصاية تفرض عليهم امور الدين ، والذين يتمسكون بحرياتهم الاجتماعية .

إن هذه الاعتراضات على الخطاب الاسلامي تثير سؤالاً راهناً ، ذلك هو سؤال الديمقراطية وحقوق الانسان .

مسألة الديمقراطية

يتناول الفصل السادس بشيء من الاسهاب المناقشات حول الدولة والمجتمع في المنطقة . وهناك افكار مركزية في هذا النقاش بينها فكرة تقول بالطابع الدخيل Intrusive ، الشمولي للدولة والتي تستمد سلطتها ، وفي بعض الاحيان ايراداتها ايضاً ، من موارد تقع خارج المجتمع الذي تحكمه . وعليه فإن السؤال هو الآتي : هل يمكن قيام نوع من الديمقراطية والتعددية ؟ وما هي القاعدة الاجتماعية الممكنة لذلك ؟

لقد تحرك عدد من البلدان تحركاً حذراً باتجاه ديمقراطية وتعددية اكبر ، وبخاصة في الجزائر والاردن واليمن واحتفظت مصر بمقدار من الديمقراطية ، التي توصف بايجاز باعتبارها انتخابات ونقاشات برلمانية يعترف الكل بانها لا تستطیع أن تفضي الى تغيير الحكومة . وإن سعة

سلطات الرئيس والسلطة التنفيذية لا يحددها ، في الممارسة ، قانون أو دستور إلا قليلاً ، رغم وجود أمثلة مشهودة عن قرارات صادرة من السلطة التنفيذية جوبهت ، بنجاح ، في ساحات القضاء . إن الانتخابات في مصر والاردن توصل نواب الاخوان المسلمين الى البرلمانات والى منابر السجال العام . وهناك شعور بأنه لو كانت الانتخابات حرة حقاً ، فإن المرشحين الاسلاميين سوف يحققون أغلبية واضحة . وقد حصل ذلك حقاً في الجزائر .

إن حالة الجزائر كاشفة للباحث ، بسبب من طابعها المتطرف . إن نظام حكم جبهة التحرير الوطني الجزائرية (FLN) إذ افلس واصابه الفساد ، أخذ يتعرض لضغط شديد يتزايد بتزايد المصاعب الاقتصادية وتكاثر الاجنحة ويأتي رئيس نهّاز فرص ليحرب استراتيجة انتخابية تكسب منها جبهة الانتقاذ كسباً واضحاً ، وذلك ؟ بأمل التوصل الي تفاهم وتسوية مع قادتها . فيفشل : فكبار القادة العسكريين يدركون ، مع خطابات من جبهة التحرير الحاكمة ، فحوى لعبة الشاذلي فيحبطونه ويحبطون جبهة الانقاذ معه بالغاء الجولة الثانية من الاقتراع ، وإزاحة الرئيس وفرض حكمهم . لقد تحركوا بوضوح ضد ديمقراطية وشيكة ، أو : هل تحركوا ضدها حقاً ؟

هل نفهم من «الديمقراطية» مجرد اقتراع شعبي حر ، بصرف النظر عن الاطار القانوني والمؤسساتي ؟ إن ذلك يجعل من الديمقراطية مسخرة لا معنى لها ، كما كان يحصل حقاً في الجزائر . بك يجعلها تؤلف مجرد استفتاء على اختيار الدكتاتورية التالي ، الذي لن يجد نفسه ملزماً حتى بإجراء مثل هذه الاستفتاءات لاحقاً . إن أول خطوة على طريق الديمقراطية ينبغي أن تتمثل في ارساء الاطار القانوني والمؤسساتي الذي يحدد الحقوق والاجراءات ويحميها ، بحيث لا يمكن حتى لحكومة منتخبة أن تتجاوز هذه الحقوق . إن

الديمقراطية لا يمكن أن تكتسب معناها الحق إلا باعتبارها جزءاً من «دولة القانون» . فما هي إذن آفاق تأسيس درجة معينة من دولة القانون في أي بلد من بلدان المنطقة ؟

إن هذه الآفاق ، في لحظة كتابة هذه السطور ، لا تبدو براقية .
إن التهديدات المحيطة بحقوق الإنسان والحريات المدنية في مصر والجزائر ، وسواهما . لا تنبع من الدولة وأجهزتها فحسب ، بل تنبع ، على نحو متزايد ، من التيارات الإسلامية أيضاً . ففي مصر ، هناك لجنة في الأزهر اعطت نفسها صلاحية فرض الرقابة على الكتب والمطبوعات بتواطئ من جانب السلطات وبعض الناشرين . وإن العنف والتهديد باستخدامه ضد العلمانيين والنقاد والفنانين يشكل ردعاً جدياً يعيق حرية التعبير ، وبخاصة حيث يقترب من أمثال اغتيال الكاتب والناشر العلماني فرج فوده ، ومضايقة غيره من الكتاب . وهناك تهديدات مماثلة تواجه النساء المستقلات في العديد من حارات المدن . وترد السلطات على هذه الأحداث بمزيج من المساومة والقمع . وتلعب الحكومة ، في بعض جوانب الحياة العامة ، وبخاصة في وسائل الاعلام المبتوتة ، لعبة «انني أكثر اسلاماً منكم» ، مقرونة بمظاهر الورع ومراقبة البرامج التي قد تسيء الى الاسلام . وفي الوقت ذاته تشن حملات قمع عنيفة ضد الجماعات (الجماد) والتي يزد عليها نشطاء هاتين الحركتين رداً ثارياً باغتيك رجال الامن وضرب الاهداف السياحية . وهناك الآن في مصر والجزائر حلقة مفرغة من قمع متصاعد ضد الحركيين الاسلاميين ، الذين يلجأون بدورهم الى تصعيد مستويات الارهاب والى مديات اعلى من ذي قبل ، وإن السلام الاجتماعي ، الذي كان من بركات التاريخ المعاصر في مصر ، مهدد بالانهيار . ومالم يسد السلام الاجتماعي ، لا يمكن بسلط حكم القانون ولا إقامة ديمقراطية حق .

حالة ايران

تشكل ايران وثورتها الاسلامية فكرة متكررة نتناولها بالتحليل والنقاش في ثنايا الكتاب من زوايا عدة . فما الجديد الذي يمكن ان نضيفه الآن ؟

معلوم ان وفاة الخميني عام ١٩٨٩ شكلت منعطفاً في تاريخ الثورة . فقد كانت الثورة والجمهورية الاسلامية مجتمعتان اجتماعاً وثيقاً في شخص الخميني نفسه .

فقد كان الفقيه بامتياز ، الرجل الذي مُنح مذهب ولاية الفقيه ضمناً على مقاسه ، وإذا كان لأحد ان يقول ان مذهب ولاية الفقيه قد كتب له البقاء بعد رحيل صاحبه بالمرّة ، فإن هذا البقاء ضعيف ، هزيل . وكانت الدناورة البارعة التي قام بها الرئيس هاشمي رفسنجاني تتوخى الآن تبوأ منصب ولاية الفقيه شخصية ثانوية نسبياً ، متمثلة في خامنئي ، لا تتمتع بكبير نفوذ ديني او جاذبية سياسية جماهيرية .

وكان الخميني قد أعلن ، قبيل وفاته ، عن فتوى ذات ابعاد دستورية بعيدة الأثر . ففي عام ١٩٨٨ أفتى بأن الحكومة الاسلامية ، إذ تتصرف بما فيه مصالح الجماعة الاسلامية ، فإنها لها صلاحية تعطيل او تعديل أي عنصر من فرائض الدين أو العبادات ، بما في ذلك الصوم والصلاة . لقد كان مذهب ولاية الفقيه هو الفصل النهائي في القانون والممارسة . لكن فتوى الخميني الاخيرة نقلت حق الاعتباط الى السلطة التنفيذية ، وفي الواقع الى الرئيس نفسه . الواقع ان كلاً من الدستور والشريعة يمكن ان يُدرج تحت عنوان «مصلحة الجماعة» .

وعليه تغدو الشريعة غير ملزمة للحكومة الاسلامية في ايران . ذلك ان

السلطة التنفيذية تستطيع أن تعطل أي بند أو عنصر من عناصر «دولة القانون» مما قد يكون موجوداً . هل يمكن للشريعة أن تقدم النظام الدستوري الضروري لدولة القانون في بلد آخر ؟ إن العناصر الرئيسية للشريعة التي صُنفت ودونت هي تلك العناصر المثبتة في المجلة العثمانية ، التي تغطي الأحوال الشخصية والقانون المدني ، لكنها لا تستعمل القانون الدستوري ولا القانون العام . ومن الناحية النظرية ، فإن نصوص الأبحاث والفتاوى التي تُولف قوام الشريعة يمكن أن تُصنف وتنظم فيما يخص دولة القانون ، لكنها مفتوحة على احتمال بناء منظومات متنوعة ، بعضها متناقض تماماً . وعليه فإن تدوين قانون موحد ، مستخلص من الشريعة ، يفقد مسألة سياسية بارزة . وفي ضوء الطابع التسلسلي والليبرالي لمعظم الحركات الإسلامية المسيطرة ، فليس من الصعب تخمين الاتجاه الذي سيسير عليه بناء المنظومات القانونية . وهل هناك أية حكومة إسلامية إطلاقاً ، في الحالة الراهنة ، لا تعطي لنفسها الحق بالحرية الكيفية تجاه أي قانون تدعمه الحكومة الإيرانية ، إن مثال السعودية وليبيا وباكستان ضياء الحق ليست مشجعة تماماً .

إن المشهد السياسي في العالم الحالي مشهد يشجع على اللعن المتبادل من الكل : العرب واليهود ؛ قوميات الاتحاد السوفيتي السابق وقوميات يوغسلافيا السابقة ؛ الإسلام والغرب . وإن شعوب الشرق الأوسط في الفترة الحديثة معروفة تماماً بما تقدمه من نظريات مؤامرة على غاية الاتقان ، وهي منمقة لتفسير كل حدث . وإن التيارات الإسلامية لتبّز الجميع في هذه اللعبة . بيد أن اللعن لا يقتصر على جانب واحد . فبالنسبة لبعض وسائل الاعلام ، بل حتى لبعض الباحثين ، في الغرب ، يبدو الإسلام منبعاً

قوياً لقوالب الخطر ، معززة الآن بالتطير المرضي ازاء «الفزوء» الاسلامي المزعوم لاوروبا عن طريق الهجرة وفي هذا المناخ ، يغدو مهماً بالنسبة للباحثين والمعلقين أن يحطموا هذه الصور الصوانية ، الكلائية ، عن الآخر . ومن المهم الاشارة الى تنوع ما يدعى بـ «عالم الاسلام» الذي لا يقل تنوعاً عما يدعى بـ «عالم الغرب» . إن «الاسلام» ليس عالماً مغلقةً ، مفصلاً ، يحكمه جوهر ثابت ، وغريب ، وهو لا يختلف في هذا عن المسيحية أو اليهودية . وإن هيمنة السياسة الاسلامية الراهنة في المنطقة ، شأن هيمنة السياسة المسيحية في اوروبا في القرنين السادس عشر والسابع عشر ، ينبغي أن تفسر ، بفعل قوى اجتماعية لا جواهر سرمدية ثابتة . وهذه هي المهمة التي يضعها الكتاب نصب عينيه .

لندن ١٩٩٥

هوامش المقدمة

١- ارنست جيلنر، ما بعد الحداثة، العقل، والدين، لندن روتلج، ١٩٩٢، ص ٤، ص ٢٢
E.Gellner, Post- modernism, Reason, and Religion, London,
Routledge, 1992

٢- ارنست جيلنر، المجتمع الاسلامي، كمبريدج، ١٩٨٢، ص ٦٦،
Society, Cambridge, 1983. P- 66.

٣- تناولت هذه المواضيع في ابحاث مستقلة نشرت في نشرة الجمعية البريطانية لبحاث
الشرق الاوسط BRISMES BULLETIN رقم ١٧: ٢ لسنة ١٩٩٠، بعنوان: الصراع
السياسي حول شركات استثمار الاموال الاسلامية؛ وكذلك: الاسلام، الدولة،
والديمقراطية: مفاهيم متقابلة عن المجتمع المدني في مصر، وكذلك في مجلة MERIP
العدد ٩٧٩ في شهري نوفمبر/ديسمبر ١٩٩٢. Islam, the state and democracy
Contrasting conceptions of civil society in egypt.

٤- في الاعمال المذكورة اعلاه يدرس جيلنر عمليات الانحلال الطائفي هذه بوصفها عوامل
هامة في الانتشار الشعبي للنشاط السياسي الاسلامي. لكنه، على اية حال، يفسر الظاهرة
باعتبارها نابعة من مطامح ترتكز تاريخيا على «الثقافة العليا» الحضرية، وقد تحقق ذلك
بفعل عمليات التحديث التي تزيل الاوضاع الطائفية المستمرة في «الثقافات الدنيا».

الفصل الأول

الشروط الأيديولوجية اللازمة لمذهب الخميني في الحكم

اكتسب مصطلح «الاسلام الاصولي» في السنوات الاخيرة رواجاً واسعاً. ويُفترض بأنه يشير اشارة واضحة الى شكل من الاسلام «ارثدوكسي»، نصي، تقليدي، لا مهادنت في تطبيقاته السياسية والاجتماعية مع الظروف والافكار «الحديثة» أو الغربية. وسباق استخدام هذا المصطلح هو نجاح ثورة ١٩٧٩ الايرانية في اقامة جمهورية اسلامية تستند الى «الاسلام الاصولي»، والحركات السياسية الاسلامية في بعض البلدان العربية. مثل «الاخوان المسلمين» في مصر وسوريا والحركات الشيعية في العراق، التي تسمى ايضاً حركات «اصولية»، وبمعنى عام فان للمصطلح حقاً اشارة واضحة ومفهومة: تشير صفة «الاصولية» في الغالب الاعم الى تلك الحركات والايديولوجيات التي تصر على ان جزءاً لازماً من الدين الاسلامي، اعتماد شكل من اشكال الحكم (الاسلام دين ودولة). وعلى الدولة الاسلامية ان تطبق عقائد الدين الاسلامي، وفي مقدمتها الشريعة، على

كل مناحي الحياة الاجتماعية والاقتصادية. ويشكل هذا معارضة صريحة لمعظم الدول في البلدان الإسلامية التي تعمل في الغالب بوصفها دولاً علمانية تلتزم اسماً بالاسلام. كما ان هذا الموقف موقف «اصولي» بخلاف موقف العلماء المحافظين الذين قبلوا من الناحية الفعلية بالدولة العلمانية، وبخلاف اصلاحيين مثل محمد عبده (١٩٠٥-١٨٤٩)، سعوا الى تجديد الاسلام باشكال تتسجم مع الدولة الحديثة والاقتصاد الحديث من اجل ضمان «الرقى» للبلاد الإسلامية^(١). وفي حدود الاستخدام المطروح هنا بخطوطه العامة يكون لمصطلح «الاصولية» معنى واضح بهذا القدر او ذاك، مع انه ينبغي التأكيد على ان «الاصولية» بهذا المعنى لا تتطوي بالضرورة على اتجاهات ايديولوجية متماثلة خارج الارضية المشتركة اعلاه. ولكن مصطلح «الاصولية» يطرح معضلات بقدر ما فيه من دلالات العودة الى نوع من الاسلام الاصيل او الجوهري وكما سنرى، فان كل الحركات التي تسمى اصولية تستند الى نموذج خاص من التاريخ الاسلامي المبكر، هو فترة الرسول وخلفائه الراشدين. ولكنها من هذه الناحية لا تختلف عن كل من دعوا في العصر الحديث الى تجديد الدين، مثل المصلح عبده الذي ورد ذكره ومن ساروا على خطاه، الذين شددوا ايضاً على امثلة وعقائد هذه الفترة المبكرة من التاريخ الاسلامي، رغم انهم يتوصلون الى استنتاجات مغايرة فيما يتعلق بتنظيم الدولة والمجتمع في يومنا هذا.

وبالطبع فان جزءاً هاماً من اي اصولية هو الاصرار على مركزية القرآن واحاديث الرسول، وهذه نقطة اخرى يشترك فيها كل المفكرين والاصلاحيين الحديثين الذين يخلصون ايضاً الى استنتاجات مغايرة لاستنتاجات «الاصوليين». فالنصوص تسمح دائماً بتنوع التفسيرات. ولكن هناك مضماراً كاملاً في الدين الاسلامي، هو الآخر مضمار «اصلي». ذلك ان الدين الاسلامي، كما عُرف ومورس على امتداد قرون

من الزمان، استند الى القرآن واحاديث الرسول ومثاله (السنة) واحاديث ومثال خلفائه الراشدين ليبنى منظومة (او منظومات متكاملة) من الشرع واللاهوت. ويعترف «اصوليون» حديثون بالبعض من «اصولي» الاسلام هؤلاء ويحترمونهم، ولكن غيابهم يكاد يكون تاماً في نموذج ايديولوجياتهم وخطاباتهم. وسأعود الى هذه النقطة لاحقاً.

ثمة احساس كل اسلام فيه اسلام اصولي (لربما باستثناء بعض الهرطقات المتطرفة) بمعنى ان مصدره وصلاحيته النهائيين هما المصادر القانونية المعترف بها للقرآن وسنة الرسول (وتقاليد الائمة الاثني عشر في حالة الشيعة)^(٣). ولكن البناء الذين يشيدونه من هذه «الاصول» يمكن ان يختلف اختلافاً واسعاً. والمفارقة ان الاصرار على وحدة الدولة والدين، الذي يتسم به الاصوليون الحديثون، هو ايضاً، على مستوى من المستويات (المستوى النظري)، عقيدة مشتركة في كل اسلام (لربما باستثناء ميول صوفية معينة وبعض «التحريفيين» الحديثين)^(٣). ولكن على امتداد قرون الاسلام بعد محمد وخلفائه الراشدين لم يكن الدين والدولة موحدين الا في النظرية: في الممارسة، كما سنرى، كان هناك تمايز واضح، وهو وضع قَبِل به العلماء وقاموا بتشريده. وفي غالبية الدول الحديثة في البلدان الاسلامية اصبح هذا التمايز الواقعي de facto تمايزاً قانونياً de jure من حيث ان تطبيق الشريعة يقتصر صراحة على الاحوال الشخصية والعائلية في حين ان كل شؤون الدولة والمجتمع تنظمها شرائع قانونية علمانية. وهذا التمييز، سواء كان واقعياً او قانونياً هو الذي اعلن «الاصوليون» الحديثون نضالهم ضده. ومن هذه الناحية فان ما تتسم به «الاصولية» الحديثة هو ليس موقفاً مذهبياً مشتركاً يميزهم عن المفكرين الاسلاميين الاخرين بقدر ما هو موقف سياسي يتخذونه ضد حكومات بلدانهم وحكامها.

وبإصرارهم على أسلمة المجتمع والحكم أسلمة صارمة (وينبغي التأكيد على أنه ليس من الواضح ابداً ما يعنيه ذلك بالتفصيل المؤسسي)، يمثل الاصوليون الحديثون خروجاً عن التقاليد السياسية او الاحكام الاسلامية وليس استمراراً لها. ومما يؤكد هذه القطيعة حقيقة ان الجماعات الاسلامية الحديث تعمل ايديولوجيا وسياسياً في اطار الدولة القومية الحديثة والمفاهيم السياسية المرتبطة بها.

ويختلف مذهب الخميني في الحكم الذي سيكون محور هذا المبحث، بشكل متميز تماماً، كما سنرى، عن «الاصوليات» الاخرى، ولكنه يقدم مثلاً جيداً على الطبيعة التجديدية للاصولية الحديثة. وسأحتاج بان «اصولية» الخميني اصولية اشكالية من حيث انها، اذ تستند الى مصادر واشكال تحليل تقليدية، تتوصل الى نتائج جديدة للغاية وان هذه النتائج لا تكون ممكنة وموثوقة الا اذا اضفنا الافتراض (الوارد ضمناً في عمل خميني) بوجود دولة قومية حديثة ولها شكل محدد من السياسة. ولكي تكون هذه المحاجة فعالة سأتابع، أولاً، النقاش الذي بدأ في الفقرات التمهيدية بهدف دراسة انواع من الافكار الاسلامية حول الدين والدولة، التي ستوفر بذلك خلفية لتمييز «اصولية» الخميني عن افكار اسلامية سابقة واشكال اخرى من «الاصولية» المعاصرة على السواء.

وكما ذكرنا سابقاً فان المرجع التاريخي الاساسي لـ«الاصوليين» المعاصرين هو اسلام محمد وخلفائه الراشدين (٦٣٢ - ٦٦١) في مجتمعهم المديني، او ما يمكن تسميته الفترة «الكاريزمية» charismatic من الاسلام. فكل الايديولوجيات الحديث، سواء أكانت «اصولية» مثل الخمينية والاخوان المسلمين او اصلاحية مثل ايديولوجيا محمد عبده او حتى تحريفيين revisionists مثل علي عبد الرازق (انظر الهامش رقم ٣)، يتفقون على ان هذا هو الاسلام الاصلي الحقيقي وان طريق الاسلام للمضي قدماً الآن هو احياء مبادئ الحق والعدالة التي حملها.

ولكن ثمة هنا اختلافاً أساسياً بين السنة والشيعة من حيث ان الشيعة يماهون هذا النقاء الاصلي مع محمد وخليفته الرابع علي، ويرفضون الخلفاء الثلاثة الاوائل الذين سبقوا علياً بوصفهم مغتصبين. ويقترن بهذا الاختلاف فارق آخر يتصل بمبدأ القيادة (الامامة) وعلاقته بالمجتمع، كما سنرى ادناه.

لنتقل الآن الى مسألة الدين الاسلامي والمجتمع في ظل دول سلاجية مثل الدولة الاموية (٦٦١ - ٧٥٠) والدولة العباسية (٧٥٠-١٢٥٨). فلقد كانت هذه تشتمل على فترات من توسع الامبراطوريات الاسلامية وتوطد اركانها، و«عصور ذهبية» من ازدهار الحضارة والفنون والعلوم والفلسفة. كما تشتمل على فترات بناء، وتأصيل اللاهوت والشرع الاسلاميين. وهناك مجموعات معقدة من المواقف «الاصولية» ازاء هذا النمط من الدين والمجتمع. فهو من الناحية السلبية يمثل اعتماد الدولة المتزايد على اساليب وطرائق في الحكم مستمدة من الامبراطورية الفارسية قبل الاسلامية. واصبح الخلفاء في الغالب ملوكاً دنيويين. ولم يكونوا ائمة وخلفاء الرسول الا بالاسم واللقب، وفي ذلك حافظوا على سيادة الدين الاسلامي وقاموا شكلياً بفرض اركانه وحمايتها. وهذا التمييز بين الدين والدولة، على وجه التحديد، هو الذي يندبه الخميني وغيره من الراديكاليين الحديثين عندما يعلنون الاسلام ديناً ودولة. ولكن علماء الدين والفقه في تلك الفترات الديناميكية قبلوا في الغالب بدولة زمانهم على انها دولة اسلامية تمثل وحدة الامة الاسلامية وقواها، ولدى «التيار الرئيسي» من العلماء السنة اعتقاد مماثل حتى هذا اليوم. والحق ان الصياغات المرجعية لللاهوت الاسلامي تحققت، وان مدارس الشرع الرئيسي الاربع تأسست في زمن العباسيين. وهذا، من حيث الاساس، هو الاسلام كما نعرفه، ويجب ان يشكل جزءاً من اصول اي «اصولية»^(٤) ولكن هذه، عند «الاصولي» الراديكالي المباشر، مساحة يكتنفها الابهام.

ويكون الامر سهلاً للشريعة حيث يستطيعون ان يرفضوا معظم ذلك بوصفه «سنية» غريبة. فان أئمتهم ومشروعهم، وفي مقدمتهم جعفر (توفي في عام ٧٦٥)، الامام السادس، عاشوا في هذه الفترة ولكنهم لم يكونوا منها. وانهم طوروا لاهوتاً وشرعاً مستقلين (رغم تأثرهم البالغ بالاختصار الفكري في ذلك العصر). ولكن لدى الشيعة ايضاً دولهم السلالية، ولا سيما الدولة الصفوية (١٥٠٠ - ١٧٢٢) (مزيد حول ذلك فيما بعد) التي احتضنت بعضاً من علمائهم البارزين. ومن هذه الناحية فان الراديكاليين الشيعة غير الكهنوتيين، وفي مقدمتهم علي شريعتي اتخذوا موقفاً ثابتاً في رفض الدول السلالية السنية والشيوعية (وضع شريعتي تشيع الشهداء والاولياء في مواجهة تشيع الصفويين) (شريعتي، ١٩٧٩). ومن الاصعب بكثير على الاصوليين السنة ان يتخذوا موقفاً واضحاً: شجب الطاغوت اللاديني في سياق، يواجهه احتفاء بالمنجزات العظيمة لهذه الدول في المجالات العسكرية والحضارية والثقافية. وما من سني متدين يستطيع ان لا يعترف بواحد أو كل العلماء الشرعيين واللاهوتيين العظام أو أن لا يحترمهم، مثل الشافعي (٧٦٧ - ٨٢٠) أو ابو حنيفة (توفي في عام ٧٩٨) أو الغزالي (١٠٥٨ - ١١١١).

ولكن مساهمات هذه الشخصيات في الاسس الشرعية والروحية للاسلام لم تتضمن مذاهب سياسية مناسبة لنضالات الزمن الحاضر. وان عناصر العمل السياسي الايجابي للجماعة community، التي كانت حاضرة في الاسلام الكاريزمي المبكر (كما يظهر في التقارير الحديثة) تحولت بحلول العصر الوسيط الى مجرد شكلية؛ فالشورى التي غالباً ما تذكر بوصفها من المؤسسات «الديمقراطية» للاسلام لم تُمارَس (اذا كانت تمارَس اصلاً) في الدول الاسلامية الا كأستعراض أو من باب الشكليات، والاجماع الذي كان في الاصل اجماع الأمة سرعان ما اصبح اجماع العلماء الكبار ولكنه نادراً ما كان يُعلن في شؤون الدولة الا بطلب

من السلطة، و«الامر بالمعروف والنهي عن المنكر»، الذي كان ملزماً لكل مسلم ويمتد الى ممارسة الرقابة على افعال الامراء والقادة سرعان ما اصبح يقتصر على مجال الحياة الخاصة والمجال المراسيمي فيما تراجع عن امور الدولة، مع تبرير ذلك تبريراً واقعياً بفكرة «العجز». وهذه العناصر والمبادئ على وجه التحديد هي ما يدافع عنه الاصوليون والاصلاحيون الحديثون على السواء بوصفها تشكل اسس الاسلام الديمقراطية او الشعبية. ويقرّون، بهذا القدر او ذاك من الصراحة، بان هذه المبادئ قد تراجعت خلال الشطر الاعظم من التاريخ الاسلامي. ولكنهم في الغالب يلتزمون جانب الصمت حول الحقيقة الماثلة في ان مؤسسي اللاهوت والفقه الاسلاميين الكبار، سلّموا، في الغالب، بهذه الحالة وكانوا احياناً يبررونها في مذاهبهم. وان الصراعات الفكرية والمذهبية الكبرى في الفترة العباسية الاولى، التي زجت بعض العلماء، وخاصة احمد بن حنبل (٧٨٠-٨٥٥)، في مواجهات مع الدولة، لم تكن حول قضايا شرعية الحكم السياسي بل دارت حول مبادئ لاهوتية، وبالدرجة الرئيسية حول مسألة «خلق» القرآن. وكان الصراع بين تكتلات متباينة من المفكرين، شارك فيه الخلفاء وبلاطاتهم منصّبين هذا الطرف او ذاك على انه هو «الارثوذكسية»: ويبدو ان العلماء نظروا الى الدولة نظرة واقعية، اي انهم واتباعهم كانوا عاجزين عن تغييرها (هذا اذا كانوا يريدون تغييرها) وان الهدف السياسي الاسمي في تلك الاوضاع كان الحفاظ على وحدة الامة الاسلامية وسلامتها. دعوني اوضح أكثر.

ان صورة الفكر السياسي الاسلامي التي تظهر من السجل التاريخي صورة تضيء على وحدة الامة الاسلامية فيها قيمة عليا. ومن اجل هذه الغاية فان تخريب هذه الوحدة بالهرطقة او العصيان يُعدّ شراً مستطيئاً. وكان الملوك السلاليون (خلفاء أو سلاطين) وبلطاناتهم وعمالهم لا يلتزمون عموماً بالعقائد الاسلامية في سلوكهم الشخصي او في امور

الحكم. ولكنهم كانوا في الغالب يدافعون عن سمو الدين لاسلامي ويشجعون الالتزام بآركانه فضلاً عن تطبيق الشريعة، من خلال عمالهم وقضاتهم الدينيين، في الاحوال المدنية والشخصية، وبحدود متفاوتة، في معاقبة الجريمة. غير انهم لم يكونوا يطبقونها دائماً في امور الدولة مثل تحديد الضرائب. اي ان الشريعة كانت من بعض النواحي ملزمة للرعية ولكنها نادراً ما كانت ملزمة للحكام. والعلماء، بقدر ما كانوا يقرون بهذا الوضع ولديهم المكانة والقوة الكافيتان لرفضه، قصروا انفسهم مع ذلك على وعظ امرائهم حول الفضيلة والعدل، وببلاغة احياناً كانت تدفعهم الى ذرف دموع الندم والتوبة^(٥). ولكن هذا الاستكثار قلما بلغ حد الشجب العلني ناهيك عن الدعوة الي العصيان فلقد أُعْتُبر انه مادام الامير مسلماً ويصون وحدة الأمة ويذود عنها فان الولاء له حق على الآخرين. والجانب الآخر في المواقف السياسية للمسلمين المؤمنين ان بعضهم حاول ان يتجنب قدر الامكان اي تعامل او صلة بالدولة والسلطة خشية جرهم الى اعمال منكرة او اجبارهم عليها.

اي مواقف نجدها بين راديكاليينا السنة المعاصرين ازاء هذه الجوانب من تاريخ الفكر الاسلامي؟ الصمت، في الممارسة العملية. ان كبار الفقهاء وعلماء اللاهوت معترف بهم كجزء من التراث الاسلامي. وان النظم القانونية التي اقاموها مقبولة في الغالب بوصفها شرعاً اسلامياً (رغم ان اصلاحيين مثل عبده وراديكاليين مثل الاخوان المسلمين على السواء، سموا الى اعادة فتح باب الاجتهاد^(٦) لاصلاح الشرع وتطويره). ولكن الاصلاحيين والراديكاليين على السواء لا يستندون الى هذا «التراث» الا بقدر قليل للغاية من الناحية الايديولوجية. والمنايع الايديولوجية الرئيسية التي استندوا اليها داخل الاسلام هي القرآن وسنة الرسول^(٧) وأمثلة الجماعة الاولى في ظل الخلفاء الراشدين. وان الاشارات الى علماء اللاهوت والشرع في العصر

الوسيط، حيثما ترد في الكتابات الحديثة، تكون، عادة، تضخمات لموضوعات الاسلام المبكر في كتاباتهم. او تُذكر امثلة على تحدي السلطة في سبيل الاستقامة الدينية من قبل بعض هذه الشخصيات في العصر الوسيط، وبرزها امثلة ابن حنبل والتقليد الحنبلي، وخاصة ابن تيمية (١٢٦٣ - ١٣٢٨)، الذي سيبحث الآن. اذن، يبدو ان الاصوليين السنة انتقائيون للغاية في عناصر الاسلام التي يستخدمونها «اصول»، فتكون نتيجة ذلك ان اسس الاسلام اللاهوتية والشرعية، التي ارسيت في العصر الوسيط، في الوقت الذي لا تُرفض فيه فانها مع ذلك تُحى جانباً. وسبب هذا الصمت ان النضال الاسلامي الراديكالي الحديث نضال ضد دولهم المعنية يستهدف مؤسسات الحكومة الاسلامية، وان اعمال العصر الوسيط لا تستطيع ان تقدم الكثير في هذا النضال، لأن مذهبها السياسية، بقدر ما كانت تطرح بصراحة، كانت مذاهب مستكنة من الناحية الفعلية ولم تكن مسألة شرعية الدولة تثار أبعد من الشرط البسيط لدولة اسلامية شكلياً. وكانت المسائل التي تستحوذ على اذهانهم هي مسائل الايمان والعقيدة؛ وحين كانت الدولة تحاول الاملاء في هذه الامور، كان العلماء الاتقياء واتباعهم يقاومون الدولة ويتصدون لها، ولكن بلا عصيان على الاطلاق. وفي امثلة ابن حنبل والتقليد الحنبلي عبرة من هذه الناحية، وعدة نواحي اخرى.

فلقد كانت مواجهة احمد بن حنبل مع السلطة حول اعلان الخليفة المأمون لمذهب «خلق» القرآن بوصفه الارثوذكسية الرسية. (الرأي القائل بان القرآن شيء من خلق الله على الضد من الرأي الذي ساد فيما بعد، بأن القرآن كان نفس الله وكلامه المباشر. ولهذين الموقفين نتائج مذهبية لأن ما يترتب على الموقف الاول هو ان القرآن مفتوح للتفسير والاجتهادات في حين ان الموقف الثاني يفرض قبولاً حرفياً للنصوص، وهي حرفية ترتبط بالمدرسة الحنبلية ارتباطاً وثيقاً حتى

هذا اليوم). وحاول المؤمنون والخليفتان اللذان جاء بعده ان يفرضوا هذه الارثوذكسية وطالبوا جميع علماء الدين بالموافقة عليها. وانبرى ابن حنبل (في التأريخات اللاحقة على الاقل) بوصفه ابرز المقاومين، الامر الذي عرّضه الى السجن و«المحنة» على ايدي الخليفة وانصاره المذهبيين^(٨). وفي هذه المحاكمة الشهيرة تاريخياً على غرار محاكم التفتيش دافع ابن حنبل عن موقفه بشجاعة وصلابة كبيرتين. ونتيجة لذلك عانى وطأة السجن المتواصل وسوء المعاملة حتى «اعاد» الخليفة المتوكل فرض المذهب السني في عام ٨٤٧ فأفرج عن ابن حنبل وعاش مكرماً ما تبقى من سنوات حياته.

وتعرض ابن تيمية ايضاً الى السجن والحرمان في مرحلة من حياته بسبب مواجهة خاضها مع السلطة الاميرية التي ناصرت خصومه الشيوخ الصوفيين. فعملاً بالتقليد الحنبلي الحقيقي دافع ابن تيمية عن الارثوذكسية الحرفية ضد ما اعتبره ممارسات صوفية متحللة ومارقة، كانت محاطة حينذاك برعاية اميرية. ولكن الراديكاليين الحديثين لا ينتصرون لابن تيمية بسبب هذه الواقعة. وان واقعة اخري، هي فتواه ضد المغول، توفر مرجعاً تاريخياً وسابقة تاريخية لتشكيك الراديكاليين الحديثين في الهوية الاسلامية للحكام المسلمين اسماً. فلقد طُلب من ابن تيمية ان يصدر فتوى حول ما اذا كان حكام ماردين (في تركيا الآن) المغول الذين اعتنقوا الاسلام، يمكن ان يعتبروا مسلمين حقيقيين. فأفتى بانهم لا يمكن ان يعتبروا مسلمين لأنهم في ممارساتهم في الحكم يخلطون الشريعة الاسلامية بالياسا Yasa، شرعة المغول. ولهذه الفتوى مدلولات حاسمة في القضايا السياسية الحديثة: فالحكام الحديثون الذين لا يتبعون الشريعة او يطبقونها بصرامة، لا يكونون بمقتضاها مسلمين حقاً. ومثل هذه الفتوى نادر في التاريخ الاسلامي. فان تكفير مسلم يعلن اسلامه خطيئة كبرى وما كان ابن تيمية ليصدر مثل هذه

الفتوى الا لأن المفول كانوا اعداء مرهوبين وقاهري الامراء المماليك وارضيتهم التي كانت موطنه. وهو بالتأكيد لم يمد هذه الادانة لتشمل سلوك وحكم امرائه المماليك انفسهم الذين لم يكونوا دائماً الاشد تمسكاً بالسير على الصراط المستقيم.

لقد عُرِفَت المدرسة الشرعية/اللاهوتية الحنبلية في مراحل مختلفة من تاريخها بتمسكها الصارم بالارثوذكسية النصية وكونها أبعد المدارس الشرعية السنية الاربعة عن المهادنة مع المذاهب الصوفية او الشيعية او ممارساتها (رغم انه ينبغي التأكيد على انه ما من فرع من فروع الاسلام أقلت تماماً من الوقوع في درجة معينة من ألتماس مع الصوفية التي اصبحت شكلاً هاماً من اشكال التنظيم الدني ابتداء من اواخر العصر الوسيط حتى مطلع قرننا الحالي). وارتبطت الحنبلية في الازمنة الحديثة بحركات تعمل من اجل تجديد وتقوية الاسلام من الزوائد الشعبية و«المتفسخة». ويتجلى نفوذها واضحاً في الاتجاه السلفي المحافظ بين دوائر ضمن المؤسسة في بعض البلدان العربية خلال العقود الاولى من هذا القرن. ولكن ابرز مظاهرها الحديثة كان الحركة الوهابية في الجزيرة العربية والحركة الطهرانية المتمزمة التي ارتبطت بصعود آل سعود الى السلطة الملكية.

ويسبب سجل الحنبلية التاريخي وتجلي مظهر التطرف فيها حديثاً فقد ادُعي أنها اتجاه «راديكالي» في الاسلام السني، انها مقابل سني للراديكالية الشيعية التي تكللت بالثورة الايرانية ومن اهداف هذا المبحث، الجدل بان الاسلام «الاصولي» الحديث وخاصة الخمينية، يمثل خروجاً راديكالياً عن التيار الرئيسي للفكر السياسي الاسلامي. ولهذه الغاية علي ان ابين ان التقليد الحنبلي لا يشكل نَسَباً ينحدر منه الاسلامي الراديكالي الحديث في تحدي شرعية فصل الحكم في الواقع de facto عن الدين، وهو بالتأكيد لا يشكل موازياً لولاية الفقيه عند

خميني. فالحنبلية لا تطرح اي مطالب بمؤهلات خاصة لكي يضطلع الفقيه بدور حاكم، يظهر احمد بن حنبل في السجل التاريخي عالماً ورعاً شجاعاً عُرِفَ ببراعته في جمع وتحقيق حديث الرسول. وكما رأينا فان مواجهته مع الخلفاء المتعاقبين وفلاسفة بلاطهم حدثت من خلال رفضه الموافقة علي مذهبهم في «خلق» القرآن. والدلالة السياسية لهذا الرفض دلالة واضحة: ليس لأمير المؤمنين (لقب الخليفة) سلطة الافتاء في امور الدين والعقيدة. ومن واجب كل مؤمن، وخاصة العالم، ان يتمسك بمصادر القرآن التشريعية والسنة، وان يمارس اجتهاده ويُعمل عقله في الحكم على توافق اي مذهب او عقيدة مع هذه المصادر. وقرر ان المذهب القائل بخلق القرآن يكون، وفق هذه المعايير، بدعة وهرطقة وعلى كل المؤمنين مقاومتها. ولكن ينبغي ان يُلاحظ ان تحدي الخلفاء في امور الدين لا يمتد الى تحدي سلطتهم كحكام او مشروعية حكمهم، بل ان ابن حنبل، على العكس من ذلك، واصل التشديد السني العام على الحفاظ على وحدة الامة وتجنب اي اقوال او افعال من شأنها ان تؤدي الى الفتنة او العصيان. وذهب الى ان الولاء للأمير واجب، بصرف النظر عن صفاته الاخلاقية، اذا كان مسلماً ويحمي مؤسسات وشروط الالتزام الاسلامي. وفي مؤلفه «كتاب السنة»، قال الآتي عن الولاء للأمير:

«والجهاد قائم مع الأئمة بروا او فجروا. ولا يبطله جور جائر ولا عدل عادل. والجمعة والميدان والحج مع السلطان وان لم يكونوا بررة عدولاً اتقياء. ودفع الصدقات والعشر وقسمة الفياء، من دفعها اليهم اجزأت عنها براً او فاجراً»

(مقتبس في انسايكلوبيديا الاسلام، P.276, Encyclopaedia of Islam)

والشرط الوحيد لوقوف المسلم ضد اميره هو اذا أمره الامير بارتكاب معصية. ولكن هذه المقاومة يجب ان لا تذهب الى حد العصيان. وكان ابن تيمية ندأ لسلفه الفكري في الشجاعة والثبات دفاعاً عن

الدين ضد ما كان يعتبره بدعاً وهرطقات، فتعرض نتيجة ذلك الى الاضطهاد والابعاد على ايدي الامراء الذين احتضنوا خصومه اللاهوتيين. ولكن مذهبه فيما يتعلق بالولاء للامراء المسلمين مطابق تقريباً لمذهب ابن حنبل. وفي كتابه «السياسة الشرعية» كرس فصلاً لحقوق وواجبات الامام (معظم الكتاب مكرس للعقاب والضريبة) مستمدة من القرآن وسنة الرسول وممارسات خلفائه الراشدين. وخفف المبادئ الدينية بمراعاة حقائق السلطة (على سبيل المثال، لدى تعيين قائد عسكري فان الامام الذي يواجه الخيار بين رجل مؤمن ولكنه ضعيف وآخر قادر ولكنه متحلل في التزامه الديني، عليه ان يختار الثاني).

ولكن هذه المبادئ والامثلة على واجبات الامام وسلوكه المنشود كانت نظرية بالكامل تقريباً فيما يتعلق بالامراء العسكريين المماليك في زمنه. وبصورة واقعية تماماً لم يبذل ابن تيمية اي محاولة لاصلاحهم او معارضتهم ذاتهم فقد كان همه نقاء المعتقد وليس نقاء الحكم. وفيما يتعلق بالحكم قضى بطاعة وولاء سائر المؤمنين الا في ارتكاب المعصية، وذلك بلغة مطابقة تقريباً للغة ابن حنبل. وكما رأينا فإن موقعه الخاص بوصفه بطلاً تاريخياً عند الراديكاليين الحديثين يعود بالكامل الى احكام فتواه ضد المغول الذين كانوا اعداء امرائه المماليك. ويبدو ان ابن حنبل وابن تيمية على السواء امتثالا للنمط السني العام في التأكيد على وحدة الجماعة وسلامتها، واستنكار العصيان والفتنة. وفي ضوء سجلهما الذي يشهد لهما بالصلابة دهاعاً عن الدين يكون واضحاً انهما لم يكونا يحملان هذه الآراء عن انتهازية او تزلفاً للسلطات وانما عن ايمان صادق.

لنعد الآن الى مظهر احدث عهداً من مظاهر العمل الحنبلي، هو الوهابية في الجزيرة العربية. فلقد كان محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ - ١٧٩٢) عالماً من نجد دعا الى تنقية الاسلام مما اعتبره زوائد هرطقية

وسحرية. وكان في ذلك يخوض معركة مماثلة لمعركة سلفه الحنبلي، ابن تيمية، سوى أنه يخوضها الآن في سياق تفكك السلطة المركزية وضعفها. وكان بمقدور زعيم محارب وطموح ان يمارس السلطة المطلقة على ارض مستعد للدفاع عنها. وتحت رعاية مثل هذا الزعيم، وهو محمد بن سعود، نشر ابن عبد الوهاب رسالته^(٩). فكان حلفاً شديداً الفاعلية عباً مشايخ نجد وقبائلها ضد مؤسسة مكة السياسية - الدينية فضلاً عن تحشيدهم ضد عملاء الامبراطورية العثمانية ووكلائها. وقد هُزمت الرسالة الوهابية ودعاتها لبعض الوقت على يد السلطة العثمانية (خلال الشطر الاعظم من القرن التاسع عشر). ولكن تأثيرها استمر لا في الجزيرة العربية فحسب بل وفي بقاع كثيرة من العالم الاسلامي تمتد حتى غرب افريقيا وملايو حيث حملها حجاج من اهل المعرفة راعهم ما آل اليه الاسلام في بلدانهم التي تطور فيها بانماط شديدة الهرطقة والتوفيقية، بعيدة تماماً عن القرآن والسنة. وفي مطلع هذا القرن قام امير مقتدر وطموح من امراء آل سعود، هو الامير عبد العزيز، باحياء الدعوة الوهابية وعباً قوى المؤمنين بها تحت رايته. وقد أزر كثيرون عبد العزيز لا بوصفهم قطاعات قبلية وانما كأفراد ناصروه حتى على الضد من الولاء للقبيلة. وعرفت هذه الحركة باسم حركة الاخوان^(١٠). وعمد عبد العزيز الى توطين الاخوان في «هجر» حيث عاشوا حياة زاهدة وفق احكام العقيدة، وكانوا دائماً مستعدين للجهاد دفاعاً عنها. وكان لعبد العزيز فيهم قوة مرهوبة استخدمها أولاً لفرض سلطته المطلقة على نجد ثم شن حملة من مركزها في الرياض ضد قوات وعملاء العثمانيين وشريف مكة. وكان البريطانيون، في سعيهم لاجراج الاتراك من البلدان العربية، يدعمون عبد العزيز وشريف مكة على السواء، يدعمون الاول لما اثبتته من قدرة عسكرية وسياسية، والثاني لمكانته الدينية المفترضة في العالم الاسلامي (اتضح انها كانت مكانة مبالغاً فيها الى حد بعيد).

وفي النهاية تمكنت قوات ابن سعود من احتلال مكة وطرد الشريف وبناته، فكان ذلك سبباً لجزع البريطانيين الذين كانوا يمدون الجانبين على السواء بالمال والسلاح (سَلَّم البريطانيون بالوضع ثم تَوَجَّهوا نجل الشريف ملكاً على سوريا وعندما طرده حلفاؤهم الفرنسيون توجهوا ملكاً على العراق). وكان للبريطانيين دين كبير على ابن سعود في المملكة التي أسسها باسم العربية السعودية، وظلت بعد نهاية الحرب العالمية الأولى شديدة الاعتماد مالياً وعسكرياً على قوة بريطانيا. وكان ابن سعود يعقد في ذلك كله مهادنات ومساومات مع حماته البريطانيين، الأمر الذي لم يكن يروق لمحاربيه الزاهدين. فلقد كان التحالف مع الكفار ومخالطتهم عملاً بغيضاً بما فيه الكفاية ولكن ما أوصلهم إلى حدود صبرهم كان التجميد الذي فرض على مواصلة الجهاد (مبّرر وجودهم) على حدود العراق والكويت اللتين أصبحتا محميتين بريطانيتين. واندلع نزاع مسلح في نهاية المطاف بين ابن سعود ومجاهديه فكانت معركة انتصر فيها لتسفر عن تشتت حركة الإخوان وقسم ظهرها. ولكن الدولة والمجتمع اللذين أنبثقا بوصفهما العربية السعودية، اتسما بالارثدوكسية النصية المتمزمة للوهابية وما زالا مطبوعين بها رسمياً حتي هذا اليوم.

ولربما كانت حركة الإخوان أول «الاصوليات» الحديثة، مصرة على وحدة الدين والدولة. وقد نُظِرَ إلى الدولة التي أسسها ابن سعود في هذا الضوء ولكن مستلزمات الدولة والعلاقات الدولية كانت تقتضي مساومات معينة لم تكن مقبولة للاتباع المتدينين. وفي النهاية أعيدت ثنائية الدولة - الدين في الدولة السعودية ولكنها قَدِّمَتْ للدين من التنازلات والامتيازات أكثر مما قدمته أي دولة حديثة في بلد عربي (حتى قيام الثورة الإيرانية). فالشريعة معتمدة رسمياً، بما في ذلك القانون الجزائي، وفروض الدين الاسلامي في الصلاة والصيام ملزمة

رسمياً، وقاعدة الحجاب - برقعة المرأة وعزلها في الحياة العامة - هي القاعدة المتبعة، وما الى ذلك. ولكن تطبيق الشرع على الدولة وسياستها الاقتصادية وادارتها او على السلوك الخاص للعائلة المالكة الضخمة وغيرها من العوائل القوية ما هو الا ادعاء مفضوح من الناحية العملية. ولهذا السبب لا تتجو الدولة السعودية من غضب «الاصوليين» الحديثين. وقد يتخذ بعض «المعتدلين» والعمليين سياسياً من قادة الاخوان المسلمين موقفاً ودياً من الدولة السعودية (وخاصة بالنظر لسخائها المالي) ولكن هذا الموقف لا يمتد الى الكوادر المتشددة التي ترى سبباً اكثر وجاهة للمعاطف مع ايران ومع المتزمتين الاسلاميين الذين يتحركون في الخفاء داخل المربية السعودية.

لقد بينا ان الوهابية، على الاقل بتمظهرها في حركة الاخوان، يمكن ان تُصنف في عداد «الاصوليين» الحديثين من حيث اصرارها على وحدة الدين والدولة في الاسلام. ولكنها تختلف، من ناحية حاسمة، عن الايديولوجيات الراديكالية التي نشأت وازدهرت بين فقراء المدن والطبقات الوسطى «التقليدية» في مصر (الاخوان المسلمون) او الفئات المتقابلة لها ذات الارتباط بقطاعات من رجال الدين في ايران. وكان «الاخوان» ينظرون الى الاسلام والسلطة الاسلامية نظرة واضحة من منطلق نموذج قبلي، وكان ابن سعود عندهم زعيماً ذا كاريزما دينية. وهذا نوع من السياسة ايسر وأكثر مباشرة بكثير من سياسة «الامة» و«الدولة القومية» التي سأل ان ابين افتراضها لدى الايديولوجيات «الاصولية» الحديثة، وخاصة لدى الخميني وشريعتي. وللمرء ان يتكهن بانه لولا تأثير العالم «الحديث» متخذاً شكل امبراطوريات استعمارية لأقام الاخوان دولة اسلامية ذات كاريزما دينية تغدو، لاحقاً دولة «عادية» (روتينية - routinised)، الى دولة سلالية اخرى تشبه الى حد بعيد الدولة التي اقامها اسلافهم في نجد إبان القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر.

مذهب الخميني السياسي

نتقل الآن الى مهمة تمييز مذهب الخميني السياسي عن الأفكار «الاصولية». السمة الاولى والابرز في مذهب الخميني هي ممارسته حصراً بلغة النقاشات الاسلامية التقليدية دون اي اشارة تقريباً الى مفاهيم سياسية - ايدولوجية غربية او مستوحاة من الغرب. ويتعارض هذا تعارضاً ملفتاً مع كل الكتاب الاسلاميين الحديثين، سواء اكانوا اصوليين او اصلاحيين. فحتى الاكثر «اصولية» من المفكرين الذين يرفضون الفكر السياسي الغربي في النهاية، يخوضون مع ذلك بعض معاركهم الايدولوجية علي ساحة هذا الفكر: يتبنون لغة الدولة الحديثة ونماذجها، والبرلمانات والدساتير والادارة والسياسة والتخطيط ومفاهيم الديمقراطية والمساواة والحرية والعدالة الاجتماعية. ولكن عناصر الفكر السياسي الحديث هذه، التي يجري اعتمادها ودمجها، يجب لباسها رداء اسلامياً. فعلى سبيل المثال، يعد الدين الاسلامي في بعض اعمال الاخوان المسلمين، نظرة جامعة وشاملة تتضمن من حيث الجوهر خير ما في الفلسفات والمفاهيم السياسية من عناصر، ويمتلك في الوقت نفسه الادوات الفكرية لكشف ورفض كل ما هو باطل وفاسد. خذوا اعلان «الاخوان المسلمين» القائل بان «الاممية والقومية والاشتراكية والرأسمالية والبلشفية والحرب وتوزيع الثروات والعلاقات بين المنتج والمستهلك وكل ما له صلة بهذه المواضيع ... التي شغلت قادة الدول وفلاسفة المجتمع - نعتقد ان الاسلام اخترق هذه كلها في الصميم. واوجد الاسلام للعالم النظام الذي يمكن للانسان من خلاله ان ينعم بالخير ويتفادى الاخطار والكوارث». (مقطع يقتبس منه ميتشل Mitchell، ١٩٦٨، ص ٢٣٣).

ويطلق كتاب اسلاميون اخرون مثل علي شريعتي، ادعاءات مماثلة حول شمولية الاسلام وتفوقه على الفكر الاجتماعي والسياسي الغربي.

وسَيُبحث هذا بصورة أكمل في مرحلة لاحقة من هذا الفصل. وخميني، كما سنرى، ليس لديه ادعاءات أو إشارات إلى الفكر الغربي. فهو يكتب كما لو أن هذا الفكر لا وجود له.

العامل الأساسي الآخر الذي يميز الخميني عن «الاصوليين» الآخرين، وخاصة السنة منهم، هو مفهوم قيادة الأمة الإسلامية، مسألة الإمامة.

ومنذ صدر الإسلام كانت هناك امثولتان متميزتان لـ «المجتمع الصالح»: امثولة تدور حول المجتمع ذي الإدارة الذاتية والآخرى حول القائد الكاريزمي. وقد حدد مونتغمري وات (Montgomery Watt) (١٩٧٣، صص ٣٤-٣٧) في معرض الكتابة عن الإسلام المبكر، طابع المذهب «الخارجي» من زاوية تشديده على الجماعة الكاريزمية (charismatic community) وحدد طابع التشيع من زاوية السعي إلى مشروعية الحكم لسبيل من بيت علي لديه مايفترض من كاريزما النسب، وكلاهما على الضد من الدولة السلالية حديثة النشأة. ويمكن تشخيص انقسام مواز على وجه التقريب بين الراديكاليين الحديثين، يبدو أنه يتطابق بهذا القدر أو ذاك مع انقسام السنة والشيعة. فالراديكاليون السنة، مثل الاخوان المسلمين، إذ يعلقون أهمية بالغة على القيادة، لا يحددون شروطاً للقيادة بمعايير النسب أو المرتبة المؤسسية. فالقائد ينبغي أن يكون متضلعاً في العلم وعادلاً وبصفته هذه يكسب تأييد الجماعة. ولكن هذه المؤهلات لا ترتبط بمكانة مؤسسية مثل مكانة علماء الأزهر. إذ إن هؤلاء يعتبرون في الغالب متواطئين، محافظين وخنوعين، مع سلطة اليوم، وإن قادة الحركة السنية الراديكالية، جاءوا، ما خلا استثناءات قليلة، من خارج المراتب المؤسسية للعلماء، على النقيض من نظرائهم الشيعة. ومسألة القيادة على أهميتها عند الشيعة لا تُطرح بوصفها مشكلة مذهبية. وبخلاف ذلك يدور مذهب ولاية الفقيه عند خميني، بحكم عنوانه نفسه، حول مسألة قيادة الدولة الإسلامية، التي تقاطع بالفقيه العادل، دونما أي شك في انبثاقه

من المراتب العليا للمؤسسة الدينية. وكما سنرى ادناه فان تبرير هذا المذهب يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمذهب الامامة الشيعي.

وليس هناك وساوس ديمقراطية او شعبية عند الخميني واتباعه، تزعزع ايمانهم بهذا المذهب. ولكن من الواضح ان مذهب الامامة يثير مشاكل للراديكاليين الشيعة «الحديثين»: كيف يمكن التوفيق بينه وبين مُثلهم الشعبية ومفهوم «سيادة» الشعب؟ لشريعتي مقال يشخص عنوانه، «الامة والامامة»، هذا التوتر ويحاول المقال حله. والحل انشائي في احسن الاحوال: الامة المستتيرة دينياً ستترك ان قيادة الامام هي التعبير الكامل عن وحدتها وارادتها، وفي تلك المرحلة لن يكون هناك توتر بين سيادة الشعب وحكم الامام.

وينبغي ان نلاحظ مثلاً اعلى آخر من مُثل القيادة هو مثل الامير الصالح. وعند المسلمين الاتقياء، سنة او شيعة خلال قرون من التاريخ الاسلامي، كانت الامامة والامة ذات الحكم الذاتي على السواء ضريباً من الخيال «طوباوية». فلقد كان يحكمهم خلفاء او سلاطين تسندهم زمر عسكرية وبيروقراطية علمانية. وفي هذا السياق كان اقصى ما يتمناه العلماء وغيرهم من المسلمين المتدينين امير عادل يحكم طبقاً للقرآن والشريعة.

واصبح البحث عن الامير العادل عنصراً هاماً في الانتماءات السياسية للمسلمين حتى الازمنة الحديثة. وقد جمعت الوهابية، كما رأينا، بين المثل الاعلى للامة ذات الحكم الذاتي وحكم الامير العادل في هيئة فرد من آل سعود. ولكن هذا الجمع انتهى عندما اكتسب عبد العزيز آل سعود حلفاء خارجيين وبدا انه يتنكر للمبادئ الاسلامية.

ولعل اقرب ما وصله مفكر سني حديث الى فكرة ولاية الفقيه هو مذهب الخلافة عند رشيد رضا (توفي في عام ١٩٣٥)^(١٣). وفي ذلك نظر الى عودة الخلافة على انها شرط حيوي لتنظيم الاسلام. فالاسلام

دين يحتاج الى الدولة والشرع على السواء كجزء لازم لعمله. وقد أصاب التدهور والانحطاط كلاً من الدولة الاسلامية والدين الاسلامي خلال القرون الماضية. وسيعتمد بعث الامة الاسلامية، في جزء منه، على امتلاك ناصية العلوم والتكنولوجيا الغربية والمؤسسات المحلية اللازمة للعالم الحديث. ولكن هذا يمكن بل ويجب ان يتم في حدود الدين والشرع الاسلاميين ولتحقيق ذلك بنجاح يجب ان يكون الشرع الاسلامي مرناً دون تقييد بمبادئه الاساسية. وللقيام بذلك وبلوغ الوحدة والقوة فإن الامة الاسلامية بحاجة الى قيادة سليمة من سياسيين ملهمين وعلماء مؤهلين يقف على رأسهم خليفة لكل الاسلام. ومما يؤسف له ان المواهب او المهارات المطلوبة لهذه المهمة مفقودة في الوقت الحاضر ولا بد من ايجادها عن طريق برنامج شاق لاعداد العلماء وتربيتهم. ولن يكون خليفة المستقبل معنياً بحكم الامة مباشرة (وخاصة ازاء تعدد الدول الاسلامية الذي يقر به رضا باعتباره تعدداً حتمياً). ولكنه سيكون العالم والمجتهد الاكبر الذي تكون سلطته هي السلطة العليا. وذلكم * مفهوم للخلافة شديد الشبه بالبابوية في اوربا الكاثوليكية (ولكنه ينطوي ايضاً على تلميحات الى «الفيلسوف - الملك» عند كومنت Com-te). غير ان مثل هذه الخلافة ليست ممكنة في الوقت الحاضر، كما ذهب رضا، والمطلوب بديل مؤقت، «خليفة ضرورة»، لتوحيد المسلمين ضد الاخطار الخارجية. وبذلك تصبح المشكلة مشكلة ايجاد شخص مناسب من سياق قومي وديني مناسب يكون مقبولاً لكل المسلمين. ثم تحول تأمل رضا في المرشحين المناسبين الى دول الاسلام وأسرته المالكة؛ في النظرية مجتهد اعلى له سلطة بابوية وفي الممارسة امير اسلامي عادل. ومن الواضح ان هذا شخص يختلف اختلافاً كبيراً عن فقيه الخميني الذي يُصنَع من مصادر وحجج مختلفة ولغاية مختلفة.

وبهذا المنظور الى الانواع المختلفة من المجتمع والحكم المثاليين في

الفكر الاسلامي، لنعد الآن الى بحث مذهب الخميني في الحكم، «ولاية الفقيه».

ان مذهب «ولاية الفقيه» عند الخميني خروج جذري في الاسلام الحديث.

وقد حاولت محاضراته في النجف عام ١٩٦٩، التي نشرت لاحقاً في كتاب عنوانه «الحكومة الاسلامية»، اقامة هذا المذهب على مرتكزين: عقلائي، باظهار التكافؤ النظري للفقيه العادل مع الرسول والائمة من حيث وظائف الحكم، وتقليدي في طرح احاديث مناسبة من الرسول والائمة يفسرها على انها تؤكد وظيفة الفقيه هذه في الحكم. وتبدأ المحاضرة بالاصرار على ان الاسلام كدين يجب ان يشتمل على نظام للحكم. وان فصل الدين عن الحكم واختزاله الى نظام عبادة وطقوس، أمر غريب تماماً عن روح الاسلام وتعاليمه، انه انحراف ارتكبه وكرسته الامبريالية وعملاء الولايات المتحدة لاختضاع ديار الاسلام واستغلالها. والاسلام قبل كل شيء، قانون الهي، والقانون لا يُعطى لمجرد دراسته وتحليله في المدارس الدينية وانما لتطبيقه واقناعته شكلاً من اشكال الدولة. ومن الواضح ان هدف الرسول كان اقامة دولة اسلامية. ولهذا السبب عين خليفة له. وان الوظائف التي يكتمل بها الدين الاسلامي تتطلب حكومة، تتولى، على سبيل المثال، جباية الضرائب وانفاق المال بأمانة لحاجات المسلمين وشؤونهم: القوانين الاسلامية التي تحدد الواجبات وتعاقب التجاوزات لا يمكن أن تطبق دون حكومة توجه السلطة وتمارسها. فلا يمكن ان يُنتظر من الناس ان يعاقبوا انفسهم! «انها لضرورة منطقية ان تكون هناك حكومة تتولى وضع الاحكام (الاسلامية) موضع التنفيذ وتطبق كل الاجراءات (الاسلامية) على الاطلاق» (كتاب الخميني «الحكومة الاسلامية» ص ٤٨).

ما هي مؤهلات الحاكم الاسلامي الذي يستطيع الاضطلاع بمسؤوليات الحكم هذه؟ يجب الخميني ان هناك شرطين اتفق عليهما كل المسلمين! المعرفة التامة بالشريعة والعدالة التامة في تطبيقها. ويعتقد الشيعة ان أئمتهم يتحلون بهذه الصفات كجزء من الخصائص الوجودية

للامامة (انهم شكل متفوق من الكينونة وانهم معصومون). ولكن ماذا على المسلمين ان يفعلوا خلال فترة «الغيبه الكبرى» التي دامت اكثر من ١٢٠٠ عام والتي لا يمكن ان تُعرف نهايتها؟ فالشرعية لا يمكن ان تبقى معطلة كل هذه الفترة. والمسلمون لا يمكن ان يعيشوا في فوضى بلا حكومة او يستمروا في الخضوع لحكومات غريبة وكافرة. ومؤهلات القيادة لا تقتصر على الرسول والائمة. ولدى الفقيه العادل المؤهلات المكافئة للحكم بما لديه من معرفة تامة بالشرع وقدرة على تطبيقه بعدالة. ولا يعني هذا، بالطبع، ان الفقيه يشاطر الائمة تفوقهم الشخصي. فهو مجرد مكافئهم لوظائف الحكم. وعلى سبيل المثال، كان الرسول والائمة يجبون الضرائب، ويعاقبون المخالفين، وهذا ما يفعله الفقيه ايضاً (يبدو ان لدى الخميني نظرة محدودة الى وظائف الحكومة).

وبالمناسبة فان كل الخلفاء، الا علي، وبالتأكيد كل السلاطين والامراء يكونون بهذه المعايير غير مؤهلين للولاية المشروعة. ويجادل الخميني (من منطلقات شيوعية اثني عشرية - امامية -) قائلاً ان هذا ناجم عن اغتصاب خلافة الرسول من علي وعندما تولى علي الخلافة كان ذلك بعد قوات الاوان. فلقد تردت الاوضاع الى الحضيض وكان الطامعون والفسادون (من امثال معاوية) راسخين في مواقع السلطة.

ثم يمضي الخميني الى اسناد هذه الاستدلالات باحاديث الرسول والائمة. ولسنا بصدد الخوض في المحاججات التي تستند الى الاحاديث هنا سوى ان نلاحظ ان الاحاديث نفسها مفتوحة لتفسيرات واجتهادات مغايرة تماماً^(١٣) والآن، بمصطلحات العالم غير الاسلامي الحديث، اي نوع من الحكم سيكون الحكم الاسلامي؟ ان الخميني صريح تماماً في القول بأنه حكم لا يُقَارَن بأي حكم آخر. انه ليس دكتاتورية: على القائد ان يحكم بموجب القانون الالهي وليس بارادته. وعلى الفرار نفسه فإنه لا يمكن ان يكون نظاماً منتخباً يستطيع ممثلو الشعب ان يمارسوا التشريع فيه. كما

انه لا يمكن ان يكون جمهورية شعبية تجعل الشعب حاكم نفسه. انه حكم القانون الالهي كما يفسره ويطبقه الفقيه العادل.

ويجعل الخميني من الواضح انه ما ان يقام نظام حكم كهذا يكون من واجب الناس اطاعته وفق الآية القرآنية:

«يا ايها الذين آمنوا، اطيعوا الله والرسول وأولي الامر منكم»

ثمة أمران يلفتان انتباهنا في نظرية الخميني السياسية: بساطتها وجدتها. البساطة من حيث ان اشتقاقها اشتقاق مباشر من مبادئ اولية ولا تتطلب اي تحليل معقد (لا يعني هذا، بالطبع، انها الاشتقاق الوحيد الممكن من هذه المبادئ): اسنادها بلغة الاحاديث لا يبحث عن مصادر مبهمه او تفسيرات شائكة. ويتساءل المرء، اذا كانت بهذه البساطة فلماذا هي على هذا القدر من الجدة، لماذا لا تتحدر فكرة ولاية الفقيه من أصل أوثق في الفقه الاسلامي (اي الولاية بمعنى الخميني للحكم وليس بالمعنى القانوني المحتمل للوصاية على قاصرين او على ممتلكات)؟ بل انه لهما يلفت النظر ان الخميني لا يذكر اي معاصرين او اسلاف لغرض الاسناد، لربما على سبيل المثال فقط ولكن ليس من باب المحاجة الشرعية. اذ عليه ان يستمد الاسناد من مصادر قانونية اساسية. واريده ان اشير هنا الى ان تفسير الجدة في مذهب ولاية الفقيه هو ان صدقيته و«امكانية التفكير به» تُسهلها شروط الدولة والسياسة الحديثتين وان ما يضفي وجاهة على نظرية الخميني هو فكرة الشعب بوصفه قوة سياسية قادرة على تحقيق الثورة والتغيير. وهي فكرة عابرة وغير مُنظَر لها في كتابات الخميني ولكنها مع ذلك فكرة حاسمة. وهي تأتي في المناشدة الخطابية التي يوجهها الى جمهوره من طلاب الدين في نهاية المحاضرة الخامسة: «ابقظوا الشعب»:

لم تكن الدعوات الإصلاحية الكبرى عبر التاريخ إطلاقاً بالتّي تملك قوتها وقدرتها منذ يوم تأسيسها، إنما كانت تبدأ بالدعوة والتبليغ وبث

الوعي الاجتماعي بين الأمة حتى يتضخم هيكل الدعوة شيئاً فشيئاً ومن ثم مكافحة المظالم القائمة، كان اصحاب الدعوة يستلفون انظار الشعب الى تلك المظالم أولاً، ثم ينهونهم الى خطر الرضوخ تحت نير الطغاة ان كان الشعب هو القوة العاملة لا تقف امامها قوة أبدأ. وعندما يستيقظ الشعب من سباته سيدك عروش الظالمين وينتشر الصلاح وتعم الفضيلة. ومفهوم الشعب هذا بوصفه «الأمة»، كقوة سياسية، مفهوم حديث بامتياز. فالايديولوجيات السياسية الحديثة تحدده بوصفه كياناً له ارض ودولة. والمضمار، الذي يستطيع هذا «الشعب» ان يشكل فيه قوة سياسية لخلع الحاكم، يوفره تنظيم الدولة القومية الحديثة.

وستظهر هذه النقطة بقدر اكبر من الوضوح اذا قارنا دولة او امبراطورية مثالية - نموذجية ما قبل رأسمالية. تقرب في ملامحها العامة من اشكال الدول الاسلامية التاريخية، مع دولة قومية مثالية - انموذجية. فالنوع الاول يضم انواعاً مختلفة من الوحدات الاجتماعية والقبائل والقرى والجماعات الاثنية والدينية والطوائف العسكرية والاصناف التجارية والحرفية، الخ. ويكون الكثير من هذه الاشكال الاجتماعية، لاسيما خارج المراكز المدنية الرئيسية، مستقلة نسبياً ومعزولة لديها اشكالها الخاصة من التنظيم السياسي والاقتصادي. وتقسيم العمل الاجتماعي لا يمتد بعيداً خارج المراكز المدنية الرئيسية وما يوجد من روابط يكون روابط ابتدائية وبسيطة مثل امداد المدن من العمق المحيط بها (اذا كان مثل هذا التمييز الواضح ممكناً: في بعض الحالات كانت الفئات المدنية تنتج غذاءها بنفسها)، ويستعيد المرء في ذهنه صورة ماكس فيبر للشبكات التجارية في الامبراطوريات القديمة وهي اشبه ما تكون بشبكة من الخطوط بين المراكز المدنية الرئيسية متخطية في الغالب المساحة الشاسعة من جماعات الكفاف الواقعة بينها. وفي هذا النوع المثالي لا يتم الحفاظ على الوحدة السياسية الا

بقوة الدولة المركزية يسندها جهاز اداري وعسكري يمكن استقدام افراده من الخارج (على سبيل المثال، مماليك وانكشاريو الامبراطورية العثمانية). ولا يمكن القول ان المبادرة الى التغيير السياسي تأتي من «الشعب» في وحدة سياسية كهذه. اذ يمكن ان يتحرك سكان المدن اذا اشتد الضغط عليهم او قد يتخذون جانب هذا التكتل العسكري او ذاك ولكن هذه ليست مبادرات يُعتمد بها في التغيير السياسي ناهيك عن التغييرات الاجتماعية. وكانت المبادرة الوحيدة التي تخلع الطغمة الحاكمة تأتي من طغمة مرشحة اخرى: مجموعة منظمة عسكرياً، تكون في العادة قبيلة، تتراأسها سلالة من الامراء او الاولياء او كلاهما. وفي هذا السياق تكون لمفهوم «الشعب» بوصفه كياناً نشيطاً وفعالاً سياسياً، اذا تحقق اصلاً دالات سوسيولوجية وايدولوجية تختلف عنها في سياق الدولة القومية الحديثة^(١٤).

لننتقل الى الدولة القومية المثالية - النموذجية. من العناصر الاساسية. لهذا النوع تقسيم اجتماعي للعمل على درجة من التقدم والتكامل. فان صورة «الامة» لا تتكون بمجرد وجود دولة مركزية وانما بعمليات اجتماعية واقتصادية عميقة تنهض الدولة على ركائزها، قد يُعبر عنها بثوية «الدولة/ المجتمع المدني». وفي هذا السياق فان مفهوم الشعب بوصفه كياناً سياسياً، «امة» لديها قدرات على المبادرات السياسية التي يمكن ان تغير، الدولة، سواء اكان ذلك بالانتخابات او بالثورات، يكون مفهوماً مناسباً ووارداً (انظر الفصل السادس ادناه).

لاغراض المناقشة الحالية ليس من الضروري اثاره المسألة المتعلقة بالدقة التاريخية لهذه الانواع المثالية. يكفي القول ان مفهوم الدولة القومية، الشائع على نطاق واسع، شرط ايدولوجي لصلاحية مفهوم «الشعب» ك «امة» ذات قدرات وطاقة على العمل السياسي التحويلي. وفي حين أن الخميني لا يعتمد هذا النوع - المثالي من الدولة

القومية فإن من الواضح ان استخدامه لـ «الشعب» يفترض ذلك سلفاً. ومفهوم الشعب هذا، مع انه حاسم لصداقية نظرية خميني، فانه يأتي به عرضاً، دون تنظير له او استفاضة فيه. ومن هذه الناحية فان شعبية علي شريعتي (توفي في عام ١٩٧٧) الاسلامية رغم الاختلاف الكبير، في روحيتها، عن فقهية الخميني، تستكمل مع ذلك نظرية الخميني في الحكم الاسلامي، لأن ما له اهمية مركزية في عمل شريعتي هو مفهوم «الشعب» كجماهير، ضحايا القهر والاستغلال والاداة الرئيسية لتحقيق التحولات الاجتماعية الى المجتمع الاسلامي العادل.

السوسيولوجيا الاسلامية عند شريعتي

نعد الى بحث «السوسيولوجيا الاسلامية»^(١٥) عند شريعتي، التي لها صلة بالنقاش الحالي من ناحيتين. أولاً، ان شريعتي يمثل مفارقة مثيرة اخرى في «الاصولية» من حيث انه دعا الى احياء الامة الاسلامية وفق احكام وامثلة القرآن وحياة الرسول والائمة الشيعة. ولكنه يسند حججه ودعوته باللجوء على نطاق واسع الى الفكر الاجتماعي الاوروبي الحديث مع الاصرار على ان القرآن يتضمن كل المفاهيم والمذاهب الحديثة بشكل ارقى. ثانياً، ان شريعتي بطرحه مفهوم «الشعب» بصراحة، يبين ضرورة هذا المفهوم لفكرة «الثورة» الضرورية بدورها للانتقال الى «الحكم الاسلامي». وهو بذلك لا ينفصل الفرضيات الايديولوجية الحديثة التي تكمن في اساس مذهب الخميني فحسب بل ويمنحها اصلاً اسلامياً ببناء مفاهيم شعبية حديثة في القرآن والحديث.

واستناداً الى شريعتي، هناك نوعان من التفسيرات التاريخية للتطور والتغيير. فاولاً، هناك التفسيرات التي لا ترى نظاماً او بنية في التاريخ بل تعتبر كل تغيير ناجماً عن سلسلة من الحوادث الطارئة. وتشمل هذه، التفسيرات المادية التي تُشَبَّه العملية التاريخية بالعملية

الطبيعية، حيث تتبع قوانين ثابتة ولا مكان فيها لارادة الانسان او مسؤوليته. ثانياً، هناك تفسيرات «العظام» حيث تكون كل التطورات الكبرى نتيجة ارادة وافعال شخصيات تاريخية. والقرآن اذ يعترف بهذه العوامل، يعطي الثقل الاكبر لـ «الناس». فالرسول رجل عظيم ولكن القرآن يؤكد مراراً انه ليس الا حامل رسالة. وتأثير هذه الرسالة او عدمه سيعتمد على تلقيها من قبل الناس الموجهة اليهم. فكل شيء بيد الناس. ولكن رد فعلهم يتوقف الى حد ما على طبيعة المجتمع وتقاليده. فلكل مجتمع حياته وطريقه، ومعرفة هذه الخصوصية لازمة لفهم مسار تطوره. وهكذا يعطينا القرآن، حسبما يذهب اليه شريعتي، ما يسمى في الكتب المدرسية تفسيرات «متعددة العوامل» للتغيير الاجتماعي:

«هناك، بإختصار، أربعة عوامل تؤثر في مصير المجتمعات. الشخصية، والحادث، والسنة والناس. وأهم عاملين بينها هما الناس والسنة لأن الناس يمثلون ارادة الشعب والسنة تمثل القوانين الموجودة في المجتمع والتي يمكن اثباتها علمياً، (في السوسولوجيا الاسلامية، ص ٥٣).

وتشير «السنة» هنا الى التقاليد والقوانين الاساسية لتطور المجتمع: «معنى التقليد، بالشكل المستمد من الاسلام والقرآن، ان لكل مجتمع اساساً ثابتاً او له، بكلمات القرآن، طريقاً، سبيلاً، طابعاً خاصاً. وكل المجتمعات تتضمن في داخلها قوانين محددة وثابتة. فالمجتمع كالكائن الحي: ومثل كل الكائنات له قوانين ثابتة يمكن برهنتها علمياً. (المصدر السابق، ص ٥٠).

ينبغي في هذه المرحلة ان نعلق على موقف شريعتي في شكلي الخطاب اللذين يتعامل معهما، الغربي والقرآني.

وفي مواجهة الخطابين يخلص الى ان «اكتشافات» السوسولوجيا الغربية والفكر الاجتماعي الغربي يمكن حقاً العثور عليها في القرآن ولكن بشكل اعمق واشمل واكثر توازناً. وهكذا فان القرآن لا يجمع كل

النظريات الجزئية للمفكرين الغربيين فحسب بل ويحقق تركيباً فريداً
ليعطي الجماهير (الناس) ثقلأ أكبر بكثير مما تعطيه أكثر النظريات
الغربية ديمقراطية.

ولا يحتاج المرء الى مهارة تحليلية كبيرة ليبين ان استنتاجات
شريمتي «حديثه» و«غربية» من كل النواحي وليس لها الا علاقة واهية
بالقرآن او التقليد الاسلامي. والحق ان الاشارات الواردة في نصه الى
القرآن اشارات نادرة والآيات المذكورة لا تحمل دائماً التفسير المعطى
لها. لننظر بصفة خاصة الى كلمة «الناس» في القرآن ومسألة «السنة».

مصطلح «الناس» هو احد المصطلحات التي تشير الى جماعات من
البشر في القرآن، (وفي الاستخدام العربي عموماً بالعربية القديمة
والحديثه). وهو أكثر المصطلحات عمومية، بلا اي دلالات على الوحدة او
التضامن، حيث انه معادل تماماً لمصطلح People بالانجليزية. القول الدارج
باللغة الانجليزية People talk: وهناك اسماء اخرى، أكثر تحديداً للجماعة
مثل «القوم» (مع قدر من الدلالة على وجود خصائص مشتركة وتضامن
واحياناً على النسب) او مصطلح «الامة» الذي له دلالات اقوى على التضامن
والفرض المشترك. وتستخدم هذه بالاشارة الى نوع معين من البشر:

«ربنا لا تجعلنا مع القوم الظالمين». (٧، ٤٥)

او الى جماعة معينة من البشر (بمعنى القبيلة او المجموعة الاثنية او
الدينية) كما في:

«لقد أرسلنا نوحاً الى قومه» (٧، ٥٩)

و«الناس» أكثر عمومية، كما في:

«قل يا أيها الناس اني رسول الله اليكم جميعاً»

و«قال يا موسى اني اصطفيتك على الناس» (٧، ١٤٤)

اما الاستخدام الحديث لـ «الجماهير» او «الشعب» فله دلالات
سياسية سمتها الارتباط بثقوية «الشعب/الحكم»، «الجمهرة/النخبة».

وهذا هو المعنى الذي يستخدم به شريعتي كلمة «الناس». ولكن كلمة «الناس» في القرآن ليست مضاداً للحكم أو الدولة أو النخبة. فهي تستخدم استخداماً محايداً: «أيها الناس» أو مع «القوم» و«الامة» للإشارة الى جماعة لها صفات اخلاقية/دينية كما في «القوم الصالحين» أو «القوم الظالمين» وغالباً ما يكون «الناس» هم من يخاطبهم الرسول (أو ابراهيم ونوح، الخ، من قبله) فيستجيبون لكلام الله باليقين أو الشك أو الاستهجان، والذين يسوق لهم الرسول، بأمر من الله، الأدلة والحجج فضلاً عن تهديدهم بعواقب غضب الله: «قل يا أيها الناس اني رسول الله اليكم جميعاً» (١٥٨، ٧)

«وقطعناهم في الارض امماً منهم الصالحون ومنهم دون ذلك» (١٦٨، ٧) وفي هذه السياقات توضع الجماعة، بمن فيها نخبتها وقادة الحكم، جنباً الى جنب مع الرسول مؤكدة كلام الله من جديد. وتؤمن أو تشرك أو تنقسم الى مؤمنين ومشركين، الى صالحين وظالمين. والآيات القرآنية التي تشير تحديداً الى تسيير الاحوال في الامة الاسلامية تضع «الناس» جنباً الى جنب مع اولي الامر، كما في:

«ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل... يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الامر منكم».

ويُفسر هذا عادة (انظر، ابن تيمية، السياسة الشرعية) على انه يحدد تكامل الحكم ورعيته في الحقوق والواجبات: على الحكام يقع واجب الحكم بالعدل ولكن لهم حق الطاعة. وينسجم هذا مع التيار الرئيسي للتقليد الاسلامي في الوحدة والتضامن والطاعة. وهو بالتأكيد لم يكن يضع «الناس» في مواجهة «الحكم».

ويعيد شريعتي، المُحدِّث السياسي، اكتشاف القرآن في صورة حدائثه، ان «اصوليته» اذا كانت اي شيء، فهي «اصولية» مقلوبة.

لنعد الى مسألة السنة. فان شريعتي يستخدمها بمعنى الطبيعة وقوانين تطور مجتمعات معينة. ومن هذه الناحية يستخدم «المجتمع» لا بمعنى «الشعب» كجماعية. وانما بمعنى مضممار مرتب من الظواهر مثل «الآلة الاقتصادية» او مثل «الحقائق الاجتماعية» عند دوركهايم او «قوانين التاريخ» الماركسية. ومن المشكوك فيه ان يكون مثل هذا المفهوم موجوداً في القرآن، او في اي فكر اجتماعي او ديني كهذا قبل ابن خلدون (القرن الرابع عشر)، او بأي شكل واضح في الغرب قبل ميكافيللي. وشريعتي لا يشير الى سنن قرآنية تجسد مثل هذا المفهوم. وكما سبق القول فان الجماعيات في القرآن جماعيات معنوية وليست «منهجية» Systematic. وان القوانين الوحيدة التي تخضع لها هي قوانين مشيئة الله ومصيرها بموجبها:

«ان الله لا يغير ما بقوم حتي يغيروا ما بأنفسهم. واذا اراد الله بقوم سوءاً فلا مرد له وما لهم من دونه من وال» (١٣، ١١)

يشير شريعتي الى هذه الآية بكل صواب ليبين اهمية ارادة الناس في مصيرهم ولكهم لا يفعلون ذلك الا من خلال التأثير في مشيئة الله بإيمانهم واعمالهم الصالحة:

«ولكل، أمة أجل، فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون» (٣٤، ٧)
وهنا يصاغ المصير المحدد لكل شعب من منطلق المصير المكتوب سلفاً.
كما يرد في القرآن المعنى القائل ان الانقسامات بين الناس على اختلافهم أمر «طبيعي» بمعنى كونه متأصلاً في خلق العالم:
«يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا»^(١٧) (٤٩، ١٣)

والاشارة هنا ان انقسام الناس شبيه بالانقسام بين الجنسين.
ولكن ما من استعمال من هذه الاستعمالات يبرر ما يذهب اليه شريعتي من ان هناك مفهوماً سوسيولوجياً «للمجتمع» بوصفه نظاماً من الظواهر في القرآن. فلماذا طرح هذا الرأي؟ الى جانب هدفه الذي

يتكرر تأكيده في احيان كثيرة للبرهنة على ان القرآن يتضمن كل المعارف الحديثة بشكل ارقى. هناك ايضاً غرض هام في نظريته السياسية تخدمه هذه الاحالة.

فهو يريد ان يقول ان الناس يستطيعون تغيير المجتمع بايمانهم وعقلهم وارادتهم. وكان هذا القول يتطلب مفهوماً للمجتمع (نظام من الظواهر) يتميز عن «الناس» بوصفهم جماعية من القاعلين. ويُنظر الى «الناس» بانقساماتهم المختلفة، في القرآن، على انهم انصار الدين او خصومه والهدف هو كسبهم الى الدين. وما يغيرونه باعتناق الدين هو وضعهم الاخلاقي ومصيرهم ولا تتعلق المسألة «بتغيير مجتمعهم» لأنهم و«مجتمعهم» شيء واحد.

ومن جهة اخرى اذ يعمل شريعتي في اطار نموذج الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث، يريد ان يقول ان الناس، «الجماهير»، ستغير لمجتمع، جزئياً من خلال تغيير نفسها. ولكن تغيير نفسها (التَّوَرُّ) بمعتقداتها الدينية) ليس الا خطوة اولى نحو تغيير المجتمع كنظام من المؤسسات والعمليات، من خلال الثورة الاسلامية.

والآن، ازاء المكانة المركزية لمفهوم «الناس» عند شريعتي، كيف رأى علاقتهم بالحكومة والسلطة في حكم اسلامي بحق؟ ان هذا سؤال حاسم في ضوء المناقشات التي جرت في الايام الاولى من الثورة الايرانية حيث كان كل طرف يدعي اسناد كتابات شريعتي. فعلى سبيل المثال، جمع حامد الغار بالانجليزية عدداً من مقالات شريعتي التي اختار لها (الغار) عنوان «الماركسية ومغالطات غربية اخرى» (شريعتي، ١٩٨٠). ويكشف الغار في مدخله ان غرضه هو ان يبين ان ادعاءات اليساريين بان شريعتي كان معهم ادعاءات باطلة. وان من فسروا افكار شريعتي على انها معادية للدين وبالتالي معادية للنظام الحالي ليسوا على خطأ فحسب بل ومنافقون وهدامون يحاولون تخريب الثورة. كيف

ينبغي تقييم هذه الاقوال؟

ستبين حتى اكثر القراءات سطحية لمقالات شريعتي بالمقارنة مع الخميني انه مفكر يختلف عنه اختلافاً عميقاً. فان مقالات شريعتي على الضد من الفقهية المرجعية عند الخميني، مقالات جدالية، انسانية، استعارية وعاطفية. وكان بالتأكيد معادياً للكهنوت، ولكنه كان معادياً لقالب معين من الكهنوت، ما اعتبره نزعة محافظة، متخشبة وطقوسية، عمو عن حقائق الاسلام الاسلامية، واهمالاً للقرآن، لصالح جدالات سكولاستية (مدرسية)، وفي المقام الاول غافلة عن الضرورات السياسية والحاجة الى عمل اسلامي. غير أن الخميني ايضاً يشجب مثل هذه الخطايا الكهنوتية ولكن ليس بهذه الصراحة والمجاهرة. والاكثر من ذلك ان شريعتي كان ايضاً يشاطر الخميني التزامه بالاسلام الشيعي، الذي تتمثل عقيدته المركزية بمذهب الامامة؛ وهو مذهب يعطي الامام سلطة مطلقة لا ينازعه فيها احد.

ولكن ماذا ينبغي ان تفعل الامة في فترة «الغيبة الكبرى» او غياب الامام؟ لم يناد شريعتي بديمقراطية ذات حكم ذاتي للامة؛ فالقيادة المرجعية والتوجيه ضروريان. وليس من الواضح اي اشكال من القيادة كانت في تصور شريعتي. فعلى الرغم من مقتته العام للكهنوت لم تكن صياغاته تستبعد نوع القيادة الذي تتطوي عليه «ولاية الفقيه».

لا اريد ان اقلل من سعة الهوة التي تفصل بين فكر الخميني وشريعتي فكراً او سياسياً او روحياً، وليس من الضروري القيام بذلك للتأكيد على ان الشروط الايديولوجية الحديثة التي لم يفصح عنها الخميني ولكنه افترضها، هي على وجه التحديد ما فصلها ونظر لها شريعتي. وقد حاول مدها بجذور اسلامية ونسب تقليدي. وهذه الموضوعات الايديولوجية هي موضوعات «الناس» كـ «أمة» ذات ارادة سياسية لتغيير المجتمع وفق التنوير الاسلامي.

وقد يذهب المرء الى ان نوع الحكم الذي حققه الخميني يختلف اختلافاً عميقاً عن الحكم الذي حلم به شريعتي. ولكن افكار شريعتي لم تكن منهجية Systematic ولا برجماتية: من الصعب ان نرى كيف كان يمكن تحقيق وحدة الامة والامامة خارج تحقيق الخلاص المنتظر او بفرضها عن طريق نهج انضباطي صارم من «التقوير» الديني في ظل حكم اسلامي، وهو على وجه التحديد ما تحاول الجمهورية الاسلامية التي يسيطر عليها رجال الدين ان تحققه في تطبيق مبادئ خميني.

مذهب شيعي ثوري؟

ينسب الخميني وشريعتي على السواء خطاييهما الى المذهب الشيعي والرموز الشيعية على وجه التحديد. وهناك اقوال وجدالات متواصلة في الادب التاريخي الحديث بما معناه ان التقليد الشيعي، بسبب الادعاءات الشرعية بأن الامامة لآل البيت العلوي، يتحدى بالضرورة شرعية الحكم الاسلامي الآخر وبالتالي فانه تقليد ثوري من حيث الامكان، او علي الاقل تقليد معارض^(١٨).

وضمن هذا النهج من المحاججة يسير الثوريون الايرانيون المعاصرون مع التيار الرئيسي للتقليد الشيعي مدركين طاقته الثورية الكامنة. والحق ان شريعتي في مقال بعنوان «شيعية حمراء» (١٩٧٩) يتفق بصراحة مع هذه المحاججة مستدركاً ان تلاوين معينة من 'لمذهب الشيعي في التاريخ خانت هذه المهمة بتساومها مع الملوك والسلالات. وسنجدال هنا بان التيار الرئيسي للمذهب الشيعي (اي تشيع الاثمة والعلماء والجماعات المتوطنة على الضد من «غلو» شيعة بعض الطوائف والقبائل والميول الصوفية) كان في الغالب مستكيناً وأقرّ بالحكم السياسي لمختلف الخلفاء والسلطين شريطة تركهم الشيعة احراراً في اداء الفروض الدينية بطريقتهم الخاصة وان تكون لهم

محاكمهم وقضاتهم الذين يديرون تقنينهم للشريعة الاسلامية، اي شريطة تمكثهم من العيش كجماعة طائفية.

وكان المذهب الشيعي في بدايته حركة معارضة تطالب بالشرعية وتطعن في خلافة الامويين لصالح مرشح ينحدر من نسب علي، والثورات الشيعية الكبرى وما ولدته من شهادة، تنتمي الى هذه الفترة. وكانت دعاية العباسيين وتحريضهم ضد الامويين يرتكزان بدرجة كبيرة الى الافكار الشيعية ومشاعر التعاطف معها: اوحى وكلاؤهم ودعاتهم بأنهم يعملون من اجل فرد «مشروع» من افراد آل البيت (بيت الرسول). وحين كشف العباسيون، لدى نجاحهم في دحر الامويين، عن كونهم من احفاد العباس، عم الرسول، كانت الخيبة عظيمة في الدوائر الشيعية ولكن اي تحريض او ثورات كانت تُخمد بيد من حديد. وقد امتثل تعاقب الائمة المنحدرين من نسب علي واتباعهم، في الغالب، لسلطة العباسيين فنالوا بالمقابل احترام الخلفاء وتكريمهم، ولكن مع ابقائهم تحت المراقبة بحزم. وعندما اضفي على المذهب الشيعي «الارثوذكسي» طابع النظام والقانون فيما بعد، فقد تم ذلك من حيث الجوهر على اساس تقاليد هؤلاء الائمة المستكينين، وخاصة جعفر، الامام السادس. وكانت هذه التقاليد تتصل في المقام الاول باصلاح العبادة والشعائر وباصلاح القانون الذي ينظم العلاقات الاجتماعية والشخصية. ومن هذه النواحي تطور المذهب الشيعي «الارثوذكسي» الى جماعة طائفية لديها اشكالها الخاصة من اللاهوت والشرع والطقوس. وكان اساس انعزالها اساساً سياسياً، بطبيعة الحال، من حيث انه كان يستند الى رفض القبول بسلطة وشرعية الدولة والشرائع الدينية السنية. ولكن الامتثال للسلطة العباسية في الواقع كان يعني ان هذا الرفض كان اسماً على المستوى السياسي:

«كان من الخطوات الحاسمة نحو تسليم الائمة بالواقع السياسي،

الاعتراف في الواقع بالخلافة العباسية من خلال قبول التعايش والكف عن النضال ضدها عسكرياً. ولكنهم احتفظوا في الوقت نفسه بالاعتقاد القائل ان من واجب المؤمن ان يدين للامام بالطاعة والولاء. ولعل هذا العمل من اعمال المساومة تبلور في زمن الامام جعفر الصادق». (Eliash, 1979, P. 22)

ومع ذلك كانت الشرعية الشيعية دائماً تشكل تهديداً مضمراً للخلافة ولهذا السبب أبقي الأئمة واتباعهم تحت المراقبة الدقيقة أيضاً رغم التسامح معهم واحترامهم في الغالب، وكانوا في بعض الاحيان يتعرضون الى المضايقة والاضطهاد. وبعد «اختفاء» الامام الثاني عشر (في عام ٨٧٣ ميلادي) استمر الشيعة الارثوذكس (الاثني عشرية او الامامية الآن) في العيش بسلام وكانت هناك عوائل شيعية مثل النوبختي، أصبحت عوائل مرموقة في البلاط العباسي وفي شؤون الدولة. وكان «اختفاء» الامام، ليعود الى الظهور في وقت غير محدد في المستقبل، قد ازال التهديد السياسي الضمني من الشيعة، او ما كانوا يشكلونه من تحد، وجعل قبولهم اسهل، على الدولة (ولكن ليس اسهل دائماً على العلماء السنة) كطائفة دينية. شرعية منفصلة. وتتجلى عطلة ادعاءات الشيعة الشرعية في واقعة فتح الامراء البويهيين الشيعة (٩٣٢ - ١٠٥٥) لمدينة بغداد. فلقد استولوا على مقاليد الحكم ولكنهم لم يحاولوا تنصيب قيادة شيعية شرعية ولا علماءهم الشيعة المفضلون طالبيهم بمثل هذه القيادة. وبدلاً من ذلك ابقوا الخليفة العباسي الصنعية.

ولا يسند تاريخ المذهب الشيعي «الاثني عشري» حتى ذلك الحين، الرأي القائل بان المذهب الشيعي مذهب ثوري بأصالة وانه تحد دائم لشرعية الحكومات. وكما سنرى فان تاريخ المذهب الشيعي الايراني في ظل الصفويين لم يغير شيئاً من الصورة العامة. ولكن المذهب الشيعي الايراني اتخذ في ظل القاجار موقفاً معارضاً بشكل متميز، وهذا احد

الاسانيد الرئيسية للاطروحة القائلة ان المذهب الشيعي مذهب ثوري بأصالة. وسنعود الى بحث المذهب الشيعي في ظل القاجار ولكن قبل ان نفعل ذلك دعونا ننظر الى اجنحة اخرى من المذهب الشيعي لا تتسجم مع هذه الصورة.

تناول النقاش اعلاه المذهب الشيعي الاثني عشري. ولكن كانت هناك في مراحل مختلفة من التاريخ الاسلامي، انتفاضات ضد الدولة باسم هذا «المدعي» او ذاك من مدعي الانتساب الى علي. وكان الجناح الشيعي الاكثر ميلاً الى التمرد في العصر الوسيط الاسلامي، جناح «الاسماعيلية» باشكالها المتعددة (انشق عن «التيار الرئيسي» للمذهب الشيعي حول خلافة جعفر حيث سار «التيار الرئيسي» وراء نجله موسى فيما اعلن المنشقون نجله اسماعيل خلفاً شرعياً له): ونذكر من ابرز الامثلة على الحركات الاسماعيلية:

إن القرامطة (من القرن التاسع الى القرن الحادي عشر) الذين ثاروا على الخليفة العباسي واقاموا مجتمعاً شيعياً يمتدحه انصاره بوصفه دولة مساواتية مشاعية ويذمه خصومه بوصفه طاغوتاً فاسداً، والفاطميين (٩٠٩ - ١١٧١) الذين اقاموا خلافة منافسة مركزها مصر، زاحمت وهددت العباسيين واسيادهم السلاجقة، وطريقة «الحشاشين Assessins» في ايران وسوريا (القرن الثالث عشر) التي انخرط اعضاؤها على نطاق واسع في نشاط طبع الاغتيال السياسي باسمهم.

وينبغي ان نلاحظ أولاً ان كل هذه الحركات (والعديد غيرها) كانت في بدايتها تلتف حول قائد كاريزمي يدعي انتسابه العلوي، او العمل وكيلاً عن سليل كهذا. وينبغي ان نتابع الخميني في التمييز تمييزاً واضحاً بين الصفات الكاريزمية/المقدسة للنسب من جهة وادعاء الفقيه العادل بوظيفة الحكم من جهة اخرى. فان ادعاءات «المدعين» ذوي العلاقة، بالقيادة والامامة لم تكن تستند الى معرفة مكتسبة بالدراسة

والتأهيل وانما الى صفات النسب المقدس (الذي يتضمن بصورة طبيعية، المعرفة كهبة متأصلة). والنقطة الثانية التي ينبغي ان نلاحظها هي ان مذاهب وفلسفات هذه الحركات تبقى منفصلة عن التيار الرئيسي للاهوت الشيعي او السني ثم تختفي في النهاية، لربما تاركة اثراً لها في التدين الشعبي.

وكانت الحركة المعنية تستحدث جماعة طائفية منفصلة كما في حالة القرماتيين فكانت مذاهبها تواجه بعزلة صارمة من علماء «التيار الرئيسي» ولعنهم فتختفي في النهاية مع زوال الطائفة نهائياً.

او ان الصعود الى الخلافة، كما في حالة الفاطميين، كان يخلق تياراً رئيسياً جديداً يساوم مع الارثوذكسية ويقترب منها بالتدريج. وحين كان القائل الاصيلي او وريثه المباشر يؤسس سلالة، مثل الفاطميين، فقد كان همهما اقامة سلطتهما على قاعدة مؤسسية راسخة. وكانت الحماسة الهرطقية التي حملتهم الى الحكم تتحول حينذاك الى احراج لهم وكان الحكام يتجهون الى مصادر اكثر ارثوذكسية للمذهب والشرع. ومرة اخرى تتعرض مذاهب التمرد الهرطقية الى التميع والتحول الى شيء عادي (روتيني).

وكما سنرى، فان صعود الصفويين الى السلطة (في ١٥٠٠) كان على رأس حركة صوفية - شيعية هرطقية من هذا النوع، مع قمع العناصر «المتطرفة» فيما بعد وعلان المذهب الشيعي الامامي دين الدولة.

واستمرت الحركات الهرطقية المهدوية تظهر في ايران حتى منتصف القرن التاسع عشر وتمارس درجات متفاوتة من التأثير على بعض العلماء وقطاعات السكان وكانت البابكية آخر حركة كبيرة من هذه الحركات (منتصف القرن التاسع عشر). ولمناقشة هذه الحركات مجال آخر في هذا السياق. وما ينبغي ان يُلاحظ هنا هو انفصالها عن ارثوذكسية التيار الرئيسي ومعارضتها له.

واذا ادعت الحجة القائلة بالطبيعة الثورية للمذهب الشيعي ان في هذه الامثلة من المذهب الشيعي الهرطقي والمتمرد اسانيد لها، فانه لا تستطيع المضي الى اعتبار الخمينية جزءاً من هذا التقليد (وانصافاً اقول بانه ما من احد، على حد علمي، طرح مثل هذا الرأي). فقد ظل الخميني الى حد بعيد داخل التيار الرئيسي للفكر الشيعي الذي اعتبر «التطرف» - الغلو - في التشيع هرطقة. وان تجديده تاتي ضمن هذا التيار الرئيسي بثبات.

لقد جاء الصفويون (١٥٠٠ - ١٧٢٢) الذين ادخلوا المذهب الشيعي في ايران، الى السلطة على ايدي قبليين متزمتين يستوحون نعمات هرطقية تخطط الصوفية الشعبية بعناصر من الخشوع العلوي. وكان الشاه اسماعيل، اول الملوك الصفويين، ينحدر من سلالة مقدسة (صوفية) ذات مطامح زمنية ويقول البعض انهم اعتنقوا المذهب الشيعي لتمييز انفسهم وادعاءاتهم بالسلطة الروحية والزمنية عن الدولة العثمانية والتوجه الى مشاعر السكان الهرطقية عموماً، وخاصة رجال القبائل.

وادى نجاح الصفويين واقامة دولتهم الى مشاكل الابتذال (الروتة) والسيطرة على اتباعهم المتطرفين. فلقد كان تشيع السكان تشيعاً هرطقياً. وعلى الضد من ذلك عمد الصفويون الى استيراد المذهب الشيعي الارثوذكسي الاثني عشري (بالمعني الحرفي لكلمة استيراد) على شكل علماء من جبل عامل، المعقل الشيعي التقليدي، في ما هو الآن لبنان. وطيلة حكم الصفويين تبوأ العلماء مراكز عليا في ادارة الدولة ووقف الارض الكبيرة سواء اكانت بصورة مباشرة كأوقاف شخصية او بصورة غير مباشرة على شكل اوقاف دينية للجوامع والمدارس والجمعيات الخيرية. وعلى العموم كانت نخبة العلماء تتمتع بالسلطة والثروة والمكانة الرفيعة وكانوا داخلين في مؤسسات الدولة بقوة.

وينسجم مثال الصفويين على احسن وجه مع نمط العلاقات بين

الدين والحكم في الدول الاسلامية السلالية. فالكاريزما التي اتسم بها، كانت كاريزما نسب هو اساس الادعاء بالقيادة. وما ان تثبت سلطة النسب حتى تتحرك انتماءاتها الدينية نحو الارثوذكسية واقامة مؤسسات دينية متخصصة كانت في الواقع تفصل الدين عن وظائف الدولة الاخرى. والعلماء، المكرمون والمعززون، يخضعون مع ذلك للسلطة الزمنية. وينخرطون بالكامل في ادامة وتوطيد شرعية الحكم الصفوي فلقد اوجدوا نسباً شريفاً (اي الانتساب الى آل البيت) للأسرة الصفوية يقترن احياناً بدلالات الامامة الشيعية. ولم تكن نخبة العلماء تشكك بادعاء الصفويين بانهم «ظل الله في الارض» (وهي فكرة قديمة ما قبل اسلامية في المملكة الفارسية). ولا ريب في انه كانت هناك دائماً اصوات معارضة بين العلماء الذين شككوا في ادعاءات وسلوك الملوك وبلاطاتهم. ولكن هذا التشكيك ما كان لينفي احقية وشرعية الملك او الحكم ذاته، بل مجرد شرعية الملوك الظالمين او الاستبداديين او الكافرين. ومن دون ظهور امام الزمان لتحقيق الخلاص ليس هناك سبيل آخر الى الحكم العادل بحق. فالملك العادل يطلب مشورة رجل الدين العالم ولكن حلول الفقيه العادل محل الملك لم يكن وارداً^(١٩).

وكانت علاقة القاجار (١٧٩٦ - ١٩٢٦) اسوأ بكثير مع العلماء. وكان سياق سلطة العلماء يتمثل بالضعف العام للدولة القاجارية ولا مركزيتها وفسادها. وكان زعماء القبائل والملوك الكبار والقادة العسكريون واقطاب رجال الدين منفردين او بالتحالف فيما بينهم، يتمتعون بسلطة محلية واقليمية واسعة. وكان لُنخبة العلماء نصيبهم من هذه السلطة المتشظية، متمعين بحيازات كبيرة من الارض وعوائد الضرائب الدينية فضلاً عن ولاء الجماعات المحلية. وهناك امثلة على اضطلاع مجتهدين كبار بقيادة جيوش خاصة كانت تتألف من تجنيد الهاريين الذين كانوا يؤونهم و/ او طلبة المدارس الدينية. وكانت هذه الجيوش

تُستخدم لجباية الضرائب، وتطبيق قرارات المحاكم الدينية^(٢٠). وكان المذهب الشيعي الاثني عشري هو الدين السائد في ايران في ظل القاجار وكان العلماء في الغالب يحظون باحترام الحكام فضلاً عن تقديم المنح للعاملين في وظائف قضائية ومراسيمية. ولكن الاسس التي تقوم عليها استقلالية العلماء كانت تتيح لهم المجاهرة برأيهم ضد الحكم كلما أُتخذت اجراءات تهدد امتيازاتهم او نفوذهم بين اتباعهم^(٢١). وكان ذلك يشتمل على معارضة اي شكل من اشكال العلمنة والتحديث مثل المدارس العلمانية والتعليم العلماني. وكان يشتمل ايضاً على معارضة كل تطفل او نفوذ اجنبي، ومن هذه الناحية كان موقفهم يتطابق مع موقف الحركات الوطنية. وفي حالات عديدة كان منح الامتيازات والاحتكارات الاقتصادية لشركات اجنبية وافراد اجانب، يهدد بصورة مباشرة مصالح التجار المتحالفين تحالفاً وثيقاً مع العلماء. فكان هؤلاء يقودون اعمال التحريض والمظاهرات وحملات المقاطعة.

وابرز مثال على ذلك امتياز التبغ الذي منحه نصر الدين شاه الى شركة التبغ الامبراطورية (Imperial Tobacco Company) في عام ١٨٩١. فاقدمت سلسلة من اعمال التحريض التي قادها العلماء، بلغت ذروتها بالمقاطعة التامة لمنتجات التبغ على أثر الفتوى التي اصدرها مرزا حسن شيرازي، مرجع التقليد حينذاك، في سامراء احدى المدن الشيعية المقدسة في العراق العثماني، وبالتالي بعيدة عن متناول السلطات الايرانية. وكانت الحملة شديدة الفاعلية حيث انتهت بالغاء الامتياز (مع تعويض الشركة تعويضاً مناسباً)^(٢٢).

ولدى النظر الى الوراء تبدو هذه الواقعة تمهيداً للحملة السياسية التي قام فيها العلماء ايضاً بدور بارز هل يشكل موقف العلماء المعارض في ظل القاجار سابقة او مقدمة لمبدأ ولاية الفقيه؟ لعل خير اجابة على هذا السؤال هي كلمات حامد الغار (في ختام دراسته المرجعية

للدين في ظل القاجار):

يبدو ان التدخل في الشؤون السياسية وصولاً الى السيطرة الدائمة، لم يكن قط ولا حتى هدفاً بعيداً من اهداف العلماء. فان استمرار غيبة الامام كان يعني، بشكل لا مناص منه، غياب كل سلطة مُشْرِعَةٍ (بالكسر)، عن الشؤون الدنيوية بحيث ان مواقف العلماء السياسية ما كان يمكن لها، في التحليل النهائي، الا ان تكون مسألة معارضة. واية رغبة باعادة تحديد معايير الحياة السياسية تحديداً نهائياً في قوانين الدولة كانت غريبة على العلماء في ايران القاجارية وهكذا تجاوزتهم قوي التجديد. (الغار، ١٩٨٠، ص ٢٦٠).

المعنى الواضح في ذلك ان تدخل العلماء في السياسة كان من حيث الاساس تدخلاً معارضاً وليس تدخلاً ثورياً او تجديدياً. ومن المؤكّد ان الاستعاضة عن المملكة القاجارية بحكومة اسلامية يسيطر عليها رجال الدين لم تكن «ولا حتى هدفاً بعيداً من اهداف العلماء».

خلاصة

لنعد الى مسألة «الاصولية» التي اثيرت في البداية. يبدو ان صفة «الاصولية» تُطَلَقُ على تلك المذاهب والحركات التي تعارض الحكومات العلمانية في البلدان الاسلامية بالاصرار على ضرورة وحدة الدين والدولة والمجتمع في الاسلام. وبينما في النقاش اعلاه ان هذا الموقف السياسي لا ينطوي على تجانس ايديولوجي. ودعاة هذه المذاهب «اصوليون» بمعنى تأكيدهم على اشتقاق افكارهم السياسية والاجتماعية من المصادر الاصلية او الاساسية للاسلام، وهي القرآن والسنة. مع استبعاد القواعد السياسية او الفقهية التي نشأت على امتداد قرون عديدة من الامبراطوريات الاسلامية، استبعاداً تاماً كما رأينا. ولكن هذه العوامل لا تميز مَنْ يُسَمُّونَ اصوليين عن الكثير من المصلحين

الاسلاميين مثل عبده وبعض تلاميذه الذين كانوا ايضاً يؤمنون بتجديد الدين والمجتمع من مصادر أصلية، ويوحدة الدين والمجتمع والدولة هي الاسلام، ولكنهم توصلوا الى نتائج مختلفة جداً، اكثر تفهماً بكثير للمؤسسات والممارسات «الحديثة» (اي المستوحاة من اوربا) التي كانوا يعتقدون بانها تتسجم مع تلك المبادئ الأصلية. ويبين هذا بوضوح مشاكل النظر الى الاسلام (او اي دين آخر) على انه وحدة وكلية Totality جوهريتان «اصولهما» واضحة ومعلومة. فكل عودة الى «المصادر» تشكل بناء لهذه المصادر يتفق مع النتائج المنشودة.

والناحية الاخرى لدى الكثيرين ممن يشملهم التصنيف العام للاصولية هي الطبيعة التجديدية لطروحاتهم في اطار التقليد الاسلامي. فهم ايدولوجياً يعملون ضمن نماذج سياسية للامة والدولة و«الشعب» او الناس - مستوحاة من الغرب. وكان العديد من الحركات المعنية بذلك، مثل حركة «الاخوان المسلمين» والمكونات الاسلامية للثورة الايرانية تتوجه الى العامة لدعمها ضد فئات اجتماعية ومؤسسات واحزاب مهيمنة ذات توجه غربي: فان قوميتها قومية شعبية و«الاسلام» راية العامة التي تميز هويتهم ضد الدوائر الاجتماعية «الغريبة» في بلدهم، حيث استبعدتهم وقامت بإخضاعهم.

والشيء الذي يتفق عليه البنا وشريعتي، وفي مواضع هنا وهناك، يتفق معهما خميني، هو ان بناء مجتمع اسلامي «عضوي» ودولة يكون فيها الشعب والقيادة فكراً واحداً ولهما غاية واحدة، يجب ان يبدأ بإصلاح قلوب وعقول الناس في عالم اسلامي. وسوف يشكل هذا اساس المجتمع الصالح والدولة الصالحة:

«ان واجبنا كأخوان مسلمين هو العمل على اصلاح نفوسنا، قلوبنا وافئدتنا بربطها بالله جل جلاله، ثم بتنظيم مجتمعنا حتى يكون مؤملاً للمجتمع الفاضل الذي يأمر بالمعروف وينهي عن المنكر، ومن المجتمع

ستهض الدولة الصالحة» (حسن، البنا، ٦٢ - ٦٣).

ان المثل السياسي الاسلامي التقليدي الاعلى للامير الصالح الذي يحكم بالعدل بين الناس ويطبق فروض الاسلام يعول هنا على قيادة تصلح القلوب والعقول ثم تصبح بدورها اساس الدولة الاسلامية العادلة، تبدأ من القاعدة، من الجذور، والجذور هي الناس. وهناك ، بالطبع، رجال دين اسلاميون، حاولوا الاصلاح والتتوير في قرون سابقة. والجديد في هذه الحالة هو الربط المحدد والصريح بين هذا الاصلاح والدولة الاسلامية الصالحة. فالحاكم العادل والنفس المؤمنة كانا دوماً من المثل العليا في الاسلام (كما في غالبية الاديان والمذاهب الاخرى) والتجديد هو جعل التقوى الشخصية والمجتمع الصالح شروط الدولة العادلة.

ورأينا أن علي شريعتي اقام هذا الارتباط على المستوى الاخلاقي (تنوير القلوب للاعتراف بالامام وأتباعه) وعلى «المستوى السوسيولوجي»، أي بمعنى عمليات اجتماعية منهجية تربط «الناس» و«المجتمع» و«الدولة» (بعد التمييز بينها مفهوماً). وهذا المستوى «السوسيولوجي» عنصر «حديث» باهتياز ليس حاضراً بوضوح في فكر حسن البنا (رغم حضوره في الفكر الاسلامي منذ اواخر القرن التاسع عشر)^(٢٣). ولكن حتى في فكر البنا يقام ارتباط على المستوى الاخلاقي، ليس مألوفاً في الفكر الاسلامي التقليدي. فإن طبيعة الدولة في الامبراطوريات التاريخية لا توحى بوجود مثل هذا الارتباط بين الشعب والمجتمع والدولة وكانت الدولة، في الغالب، تظهر على انها اضافة خارجية (برائية) الى المجتمع رغم كونها اضافة ضرورية لبسط النظام وتحقيق الأمن وتوفير الظروف لممارسة فروض الاسلام. ولا بد ان تعاقب الامراء والسلالات كان يبدو اعتبارياً تماماً ولا يعود بالتاكيد الى شرط «اجتماعي» منهجي . وحتى في الدولة الاسلامية المدرسية المثالية لدى ابن تيمية في كتابه «السياسة الشرعية» تظهر حقوق

وواجبات الحاكم ورعيته على شكل حقوق وواجبات تستكمل بعضها البعض: فالامير يحكم بالعدل وبكفاءة على اساس القرآن والشريعة، والرعية تطيع وتتبع. وكانت وحدة الايمان والعدل مثلاً أعلى لم يتحقق الا في مجتمع محمد وخلفائه الراشدين في المدينة. ولكن هذا المثل الأعلى تتضمنه أمة لا تمايز فيها بين «الدولة» و«المجتمع» وتكون «الحكومة» رديفاً لـ«القيادة» وحين كانت الدولة تكتسب أشكالاً مؤسسية وعسكرية متميزة عن الأمة، كان «مَثَلُ» القيادة الأعلى يتحول الى مثل التكامل بين الحقوق والواجبات. ولم يكن ايمان المحكومين وتضامنتهم شرطاً منهجياً لسلطة الدولة. فان عدالة الحاكم او فساده يمكن ان يثبتا كونهما مثلاً صالحاً او سيئاً لرعيته، ولكن ذلك لم يكن يعد شرطاً لايمانهم او فضيلتهم. وكانت القضية تتعلق بالصفة الاخلاقية للحكام والمحكومين ومسؤوليتهم امام الله كل على حدة، كأشخاص او جماعات بدلاً من وجود ارتباط منهجي بين الاثنين.

هوامش الفصل الأول

(١) كان عبده يدعو الى دولة/مجتمع اسلامي موحد ولكن دولة/مجتمع يكون القانون فيه مرناً بما فيه الكفاية لتقبل مؤسسات الدولة الحديثة والاقتصاد الحديث دون التفريط بما كان يعتبره المعتقدات الأساسية للإسلام. وكان ينظر باعجاب كبير الى منجزات الدول الأوروبية المصرية وتأثيراً كبيراً بتيارات عصرية من الفكر الأوروبي، وخاصة اوغست كونت Auguste Comte وهيربرت سبنسر Herbert Spencer.(انظر: Hourani, 1962, PP. 130 _ 160)

(٢) لكلمة «امام» معاني متعددة تجعلها مربكة للقارئ غير الملم بالاستعمال الاسلامي. وفي الغالب الاعم، تعني كلمة «امام» قائد جماعة؛ بهذا المعنى كل الامراء المسلمين، بمن فيهم جميع الخلفاء يمكن ان يُسموا «ائمة»، وتشير «الامامة» الى مركز القيادة ووظيفتها. كما ان قائد الصلاة في اي تجمع يسمى «اماماً». ويمكن استخدام المصطلح ايضاً كلقب لعلماء ذوي مكانة رفيعة بصفة خاصة. وبالإضافة الى هذه الاستعمالات فان لدى الشيعة مفهوماً خاصاً للامامة. اذ انهم يعتقدون بان قيادة (امامة) الامة الإسلامية ينبغي ان يضطلع بها متحدرون معينون من بيت الرسول من خلال ابنته فاطمة وزوجها (ابن عم الرسول) علي. ومع ذلك فقد اتبع الشيعة تعاقب اثني عشر اماماً معيناً (كل منهم يُسمى خليفه) من نسب علي. وقاد الامام الثالث، الحسين بن علي، حركة ضد خلافة امية، هُزمت متكللة بشهادته. وعاش الائمة اللاحقون يهدوء في الغالب في ظل الخلافة العباسية مضطلعين بدور القائد الديني الاعلى للطائفة الشيعية. ويعتقد الشيعة ان ائمتهم

معصومين بحكم قواهم فوق البشرية الخاصة في المعرفة والتطور اللذين يرشدون بهما الامة. اما الامام الاثني عشر، المهدي، فقد «اختفى» في سامراء، قرب بغداد في عام ٨٧٢. وبعد فترة قصيرة من التواصل مع الطائفة من خلال نواب معينين توقف الاتصال بالكامل واعتبرت ذلك فترة «الغيبة الكبرى» المستمرة حتى هذا اليوم. وما زال الامام «الفائب» صاحب الزمان ولكن ارشاده معجوب عن الامة حتى وقت عودته. واكتسب انتظار ظهوره ايماد أمل في الخلاص. وكما سترى فإن مذهب الخميني في الحكم والجدالات المحيطة به تدور حول مسألة قيادة الامة وحكمها خلال فترة الغياب. وهذه هي معتقدات شيعة «التيار الرئيسي» المعروفين بالاثني عشرية او الامامية ولكن حدثت تاريخياً، وحتى اليوم الحاضر، انقسامات عديدة حول مسألة الخلافة بعد الامامة، اسفرت عن عدد من الفرق وخاصة الاسماعيلية والدروز والمليين.

(٣) من الامثلة البارزة مثال علي عبد الرازق الذي جادل في عام ١٩٢٥ بان الخلافة ليست جزءاً لازماً من الدين الاسلامي وانها في القسم الاعظم من وجودها التاريخي كانت مؤسسة علمانية تعتمد حكم القوة دون مساهمة تذكر في الالتزام بتعاليم الاسلام او روحيته. ومما يثير الاهتمام انه ايضاً اشتق حجته من «اصول» الاسلام.
انظر: Hourani, 1962, PP- 183- 92

(٤) تنتمي كل جماعة سنية الى واحدة من اربع مدارس او اربعة مذاهب في الشرع كلها تعتبر «ارثوذكسية» بالقدر نفسه مقبولة لبعضها البعض.

(٥) «أشير الى ان الحكام المسلمين لربما اعتبروا من الاشكال الصالحة ان يسمحوا بتوجيه مواعظ شديدة ولاذعة اليهم في مناسبات محددة» Watt, 1973, P - 80

(٦) يعني الاجتهاد بذل مجهود مستقل في اعمال العقل للتوصل الى احكام تتعلق بالشرع. والمقبول على نطاق واسع (ولكن ليس بالاجماع بأي حال) ان مدارس الشرع السنية اغلقت «باب الاجتهاد» في مرحلة مبكرة في القرن التاسع وبذلك الزم علماء الشرع باتباع المرجع والقياس. اما في المذهب الشيعي فان «الاجتهاد» قضية معقدة واختلفت الاراء في شرعيته. والرأي السائد حالياً مع «الاجتهاد» الذي يمارسه رجل دين كبير معين، على مستوى رفيع من العلم، يحمل لقب «مجتهد».

(٧) تعني «السنة» «الطريق» أو «المعيار» وتشير إلى احاديث الرسول وسلوكه ومثاله. ويسمى المسلمون الارثوذكسيون «سنة»، أي أنهم المسائرون على «الطريق». وفي الواقع أن الشيعة يقبلون مرجع السنة بالقدر نفسه رغم أنهم قد يختلفون في نصوص الاحاديث التي يقبلونها وفي تفسيرها.

(٨) للاطلاع على شرح مفصل انظر، W - M - Patton 1897

(٩) للاطلاع على تاريخ آل سعود وعلاقتهم بالوهابية انظر H. St John Philby, 1968

(١٠) للاطلاع على تاريخ لحركة الاخوان انظر J - Habib, 1978

(١١) اعبر عن امتناني لكل من برهين جوادي - مطلق وعباس ولي على تعريفي بمحتويات هذا المقال الذي لم أتمكن من ايجاد ترجمة له بالعربية او بالانجليزية.

(١٢) انظر 44 - 222 PP, 1962, Haurani

(١٣) جوزيف الياش Joseph Eliash في مقال بعنوان «تصور خاطئ حول الوضع الفقهي للعلماء الايرانيين» يبحث ادعاء بعض العلماء الشيعة، الذي يردده بعض العلماء الغربيين، بأن العلماء في فترة غيبة الامام، يعملون وكلاء عامين عنه وأنهم اذ لا يشاركون في كاريزما الامام مشاركة تامة، لهم مع ذلك حقوق متساوية في طلب ولاء المؤمنين وطاعتهم. ويبين الياش ان هذا الادعاء لا يمكن ان يُستند بالرجوع الى احاديث الائمة ويذكر حديثاً للامام جعفر (الداعية المفترض لهذا الرأي المختلف بشأنه) من الواضح انه:

«لا ينيط بالقضاة سلطة الامام المطلقة والممصومة في تفسير الشريعة ويامرهم بالالتزام التزاماً صارماً بالقرآن واحاديث الائمة واحكامهم لدى اصدار حكمهم ... يضاف الى ذلك ان الحديث يمنح الامة حق تنحية القاضي اذا وجدت انه اقام حكمه على اساس حديث شاذ وليس حديثاً مشهوراً». (ص ١٥)

من الواضح ان هذا ينمف دعوى الخميني بان تكون للفقهاء سلطة تكاد تكون مطلقة وي طرح مقنية (١٩٧٩) (عالم شيعي لبناني)، نقاطاً مماثلة في نقد يتسم

عموماً بالاحترام لخميني والتعاطف معه. كما يجادل مغنية (ص ٩٩ - ١٠٣) بأن الضرائب المحددة دينياً على المسلمين (الخمس والزكاة) ليست مخصصة لانفاق الدولة بل هي اموال خيرية توزع على فقراء المسلمين.

(١٤) للاطلاع على معالجة مستفيضة حول هذا النقطة انظر، Zubaida, 1964

(١٥) يشير هذا القسم الى مقالات جمعت تحت عنوان On the Sociology of Islam

(١٦) كل المقتبسات القرآنية من Arberry , 1964

(١٧) تستخدم كلمة «شعب» هنا بمعنى «المنصر» او «العرق» على غرار الاستخدام القديم لكلمة «Nation» في الانجليزية الى حد بعيد.

(١٨) للاطلاع على طرح هذا الرأي انظر Bernard Lewis, 1985 . وقد شكك ارجوماند Arjomand (١٩٧٩) والياش Eliash (١٩٧٩) وفلور Floor (١٩٨٠) في هذا الرأي على نحو فعال بحجج تتعلق بتاريخ المذهب الشيعي الايراني (ارجوماند) وقواعده المذهبية (الياش) والاصطفايات السياسية للعلماء في التاريخ الايراني الحديث (فلور).

(١٩) للاطلاع على مناقشة المواقف المذهبية والسياسية للعلماء في ظل الصفويين انظر Arjomand (1979)

(٢٠) انظر، Algar, 1980, P . 14

(٢١) انظر، Floor, 1980

(٢٢) انظر، Keddie, 1966

(٢٣) للاطلاع على نص حول تأثير الفكر الاجتماعي الغربي للقرن التاسع عشر، بمن فيه كونت وسبنسر، على عبده وغيره من المفكرين المعاصرين انظر، Hourani 1962, PP - 135 - 140

الفصل الثاني

العمل من أجل الدولة الإسلامية: الأصولية الإسلامية في مصر وإيران

«الأصولية الإسلامية» مصطلح وجد في النقاشات الراهنة حول الشرق الأوسط وغيره. وهو مصطلح دائرة ما يشير إليه دائرة مشخصة ولكنها ليست محددة بصرامة. أنه يشير إلى حركات وافكار سياسية حديثة، غالبيتها معارضة، تسعى إلى إقامة دولة إسلامية بهذا المعنى أو ذلك. وتبحث هذه الحركات عن النموذج لدولة إسلامية في «تاريخ مقدس» لمجتمع المؤمنين السياسي الأصلي الذي أقامه الرسول محمد في المدينة في القرن السابع واستمر في ظل الخلفاء الراشدين الأربعة (في الإسلام الشيعي ليس إلا في ظل واحد منهم، هو علي). وتتفاوت تشخيص العناصر الأساسية لهذا النموذج والطريقة التي يمكن بها تشييد دولة عصرية ومجتمع عصري من هذه العناصر، تفاوتاً واسعاً حسب اختلاف المواقف السياسية والأيديولوجية. وسأجادل بأن «الأصولية» كلها حديثة من حيث أنها تحاول إعادة بناء نظام فكري في مجتمع حديث وفق مواقف سياسية وأيديولوجية تُتخذ من قضايا ونقاشات راهنة. ويتم تشخيص الأصول وتراكيبها بالعلاقة مع هذه

العمليات السياسية الراهنة. وسأقوم في ما يلي بمعاينة تطور الموضوعات والقضايا في الخطاب والنشاط السياسيين الاسلاميين في بلدين من بلدان الشرق الاوسط كانت هذه التطورات بارزة ومؤثرة فيهما وتقدمان مثالين متعارضين تعارضاً صارخاً.

وسأركز في المقام الاول على مصر مختتماً بتخطيط عام للدين والسياسة في ايران بغية تحديد الاختلافات الرئيسية. وسأناقش هذه التطورات في سياق علاقتها بافكار وحقائق الدولة القومية الحديثة، أولاً باستباق هذا الشكل السياسي وبالإشارة الى امثلة اوروبية، ثم في المشروع الترامي الى اسلمة الدولة القومية، او نفيها لصالح مفهوم شامل للدين. لقد بدأ الاسلام السياسي الحديث في مصر خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر مستبقاً قيام دولة حديثة وفق النموذج الاوروبي، كانت في الغالب موضع ترحيب على ان يكون بناؤها بمعايير الاسلام. «الاصلي» على الضد من الدين المنحط لشكل الحكم السلالي الذي كان يعارضه. واعتمدت الحركات اللاحقة في مصر نموذج دولة قومية حديثة واخذت تبحث عن سبل أسلمة هذا النموذج فكرياً وسياسياً. وبخلاف مصر ظلت التطورات الدينية في ايران، أساساً، داخل المؤسسة الدينية التي كانت تخشى الدولة الحديثة (كانت نفسها من نمط يختلف اختلافاً كبيراً عن النمط المصري) وقاومتها ثم سلّمت بحتميتها مع الاحتفاظ بقاعدة هامة من الاستقلالية ازاء تلك الدولة. وكان هذا عاملاً حاسماً في الدور القيادي الذي لعبته في التطورات السياسية الحديثة.

لا يشير مصطلحا «الدولة الحديثة» و«الدولة القومية» الى شكل مشترك لا يتغير بل يشيران الى تراكيب من العناصر والخصائص لربما كانت تشكل «نوعاً مثالياً». وحسب توصيف ماكس فيبر⁽¹⁾ فان الدولة الحديثة «عقلانية - قانونية Legal - Rational» من حيث ان الحكم يقوم على شرع مقنن ينظم المؤسسات الهرمية الوظيفية بسلطات والتزامات

وحدود معينة، مشكّلةً بذلك نوعاً محدداً من البيروقراطية. وشكل المجتمع الذي ينسجم بصورة نموذجية مع هذه الدولة ويوفر شروطها، مجتمع أدى فيه تقسيم العمل الاجتماعي الواسع الى فردنة الذات الاقتصادية والسياسية بعيداً عن التنظيم المشاعي والجمعي للقبيلة او القرية او ذوي القربى او غير ذلك من الاشكال الاتحادية. وتكون مكونات الدولة حينذاك مواطنين افراداً ذوي شخصيات قانونية وحقوق والتزامات محددة. وسواء كان لمثل هذه الدولة شكل تمثيلي ديمقراطي او لم يكن، فان عملياتها ونضالاتها السياسية تتطوي على تنظيم المواطنين وتعبئتهم في قواعد من المؤيدين تستند الى مصالح او التزامات ايديولوجية مشتركة. ومن الضروري توفر درجة معينة من التعليم العام للاتصالات التي تشكل جزءاً هاماً من هذا الشكل من اشكال السياسة. كما ان التعليم بلفة مشتركة عنصر هام من العناصر المكونة للتصورات الايديولوجية للانتماء القومي المشترك. او ما سماه بنديكت اندرسن Benedict Anderson (١٩٨٣) «جماعات متخيّلة» Im- agined Communities. وكما نعرف فان الولاءات البدائية للانتماء الاثني والدين والاصول المحلية وغيرها تلعب في الواقع دوراً بالغ الاهمية في سياسة الدول الحديثة ولكن هذه الولاءات تصاغ في المصطلح السياسي للأحزاب السياسية ونمطها مستخدمة اساليب في التنظيم والاتصالات هي من خصائص هذا النموذج من الدولة الحديثة^(٢) وستتاح لي في ما يلي مناسبة الخوض بالتفصيل في هذه التقنيات السياسية المختلفة.

ان تيارات الاصولية الاسلامية التي سأناقشها هنا اوجدت خطابات وممارسات تشير الى الدولة الحديثة صراحة او ضمناً وان خلق او تحويل الدولة الحديثة وفق اسس «التاريخ المقدس» للإسلام، موضوعة متكررة. وهناك تيارات اصولية لا تدخل في هذا القالب

ابرزها الحركة الوهابية التي تكللت بتأسيس العربية السعودية (انظر الفصل الاول، ص ٢١ - ٢٤). وازعم (انظر، زبيدة، ١٩٨٦) ان هذا مثال على نوع تاريخي من الحركات القبلية التي تبدأ بتزمت ديني وتتكامل بالتحول الى دولة اعتيادية (روتينية) سلالية من النمط المعهود، وهو على وجه التحديد ما حدث في العربية السعودية. وتتميز الوهابية تماماً عن السياسة الاسلامية في سياق الدولة الحديثة (رغم انه كان للوهابية تأثيرات فكرية هامة في هذا السياق).

الحدث الذي استقطب اهتمام العالم اكثر من كل حدث سواء حول «الاصولية» هو الثورة الايرانية في عام ١٩٧٩. اذ كانت للاعلام الاوروبي والامريكي وجمهوره موضع سحر ورهبة: دليل للكثيرين على ان الاسس الراسخة لـ «الايمان التقليدي» لا يمكن تجاوزها بـ «تحديث» لا يكون الا طلاء سطحياً. وكانت لقوميين «العالم الثالث» وبعض «العالم الثاني» تمثل ليس مجرد ثورة معادية للامبريالية بل وثورة ذات امتياز خاص هو الاصاله الثقافية، متحدية البعد الأخبث في الامبريالية، وهو البعد الثقافي. وفي البلدان الاسلامية الاخرى، وخاصة في العالم العربي، كان تأثيرها هائلاً. ومن الطبيعي بما فيه الكفاية ان المياليين اصلاً الى انتماءات اسلامية استمدوا الهاماً وقوة عظيمين من مؤثر تقليد الثورة. ففجأة كانت افكارهم تقف بثبات على المسرح العالمي وفي مضامير الامكان السياسي. ولكن الاهم كان تأثيرها على المجموعات والافراد السياسيين المعارضين الآخرين، بمن فيهم اليساريون، الذين وقفوا تقليدياً ضد التيارات الاسلامية المصطفة عادة في اقصى يمين الطيف السياسي. فهنا ثورة اسلامية شعبية ومعادية للامبريالية اقتبست بعض مفردات اليسار وشعاراته. وبدا للبعض ان الاسلام في شكله السياسي و «التقدمي»، بخلاف الايديولوجيات «المستوردة» من الماركسية أو القومية، أقرب الى الشعب. نابعاً، كما كان، من جذوره الثقافية

التاريخية. وكسب الاسلام السياسي جنوداً كثيرين، واحتراماً سياسياً وصلاحيه سياسية، واصبح راسخاً بثبات في التيار الرئيسي السياسي. وكان هذا مصدر احراج وازعاج لانظمة حكم سياسية اعتمدت الاسلام وشجعت كوسيلة للضبط والسيطرة (العربية السعودية) أو كثقل مضاد لليسار (السادات في مصر).

واكدت الثورة الايرانية بروز الاسلام السياسي في السياسة الشرق اوسطية والدولية الراهنة. ولكن من الواضح انها ليست نقطة انطلاق الاسلام السياسي الذي له تاريخ مديد في العالم الحديث ولا النموذج السياسي او السوسيولوجي الاول للحركات السياسية الاسلامية في اماكن اخرى. ومن الهام تأكيد هذه النقطة لأن الاسلاميين انفسهم وبعض المعلقين الغربيين على السواء غالباً ما يفترضون ان هناك وحدة ما في اساس الظاهرة الاسلامية توفرها استجابة شعوب الشرق الاوسط للنداءات الدينية التي تفهمها وتتقبلها بسهولة اكبر من فهم وتقبل سياسة وايدولوجيا «مستوردة». والمحاججة التي سأطرحها هنا هي ان مغزى وحصيلة السياسة الاسلامية لا يمكن ان يتحددا الا في سياقات مؤسسات ونضالات معينة تختلف في حالة مصر اختلافاً كبيراً. وسأبين ان هذا الاختلاف لا يمكن ان يُفسَّر بلفة التعارض بين الاسلام السني والاسلام الشيعي. فلننتقل الى بحث هذه السياقات والمنعطفات.

الخلفية التاريخية

اذ يُعنى هذا المبحث بالعالم الحديث اساساً فان من الضروري مع ذلك القاء نظرة سريعة على الخلفية التاريخية. ان استخدام مصطلح «الاسلام السياسي» ذاته قد يكون موضع جدال: اي شكل آخر من الاسلام هناك؟ اذ يمكن الجدال بان الاسلام سياسي منذ نشأته، وحدة الدولة وأمة المومنين، هذه هي على الاقل نظرية الفقه الاسلامي ولكن

الممارسة تختلف تماماً في الشطر الاعظم من قرون التاريخ الاسلامي، وتلك حقيقة معترف بها في اللاهوت والفقه كذلك. وحافظت الامبراطوريات الاسلامية، على الاقل منذ زمن الامويين، على التمييز في الواقع بين الدولة والمجتمع، وكان الدين يدخل في الاثنين ولكن بطرق مختلفة، وباستثناء فترات قصيرة، لم يكن سائداً في الدولة او المجتمع ولا متطابقاً معهما. اذ كانت الدولة تتألف من السلالة الحاكمة مع بطانتها وموظفيها وجندها. وكانت الجيوش الاسلامية الاولى التي فتحت اراضي شاسعة شكلت فيما بعد الامبراطوريات الاسلامية، تتألف من رجال القبائل العرب. وعلى هذا النحو كان بالامكان النظر الى الخليفة على انه زعيم الامة والى الجند على انهم المؤمنون تحت السلاح. وما كان لهذا الوضع ان يستمر في الحكم السلافي الذي تم في ظله حل الجيوش العربية والاستعانة عنها بجنود محترفين غالبيتهم من الاثراك. وبقيت هذه الدولة، التي باتت منفصلة بنيوياً واجتماعياً عن رعيتهما، دولة اسلامية نظرياً. وظل رئيسها يحمل لقب الخليفة (خلف الرسول ونائبه) الذي كان يشجع العبادة الاسلامية ويسهل ممارستها، ويعاقب الهرطقة ويدود عموماً عن رموز الاسلام وشعائره: وفي دستور الدولة كان الاسلام يقتصر على مؤسسات معينة، تكاد تكون المؤسسات القضائية حصراً. ولكن الشرع كان في الممارسة لا يستند الا جزئياً الى المصادر الدينية، ولم يكن يطبق الا على مجالات محدودة من الاحوال الشخصية والمدنية والعقود التجارية. ولم يكن الحاكم وخدامه ملزمين بالقانون الا نظرياً وبأكثر المعايير الاخلاقية عمومية. وكانت نماذج الحكم وطرائقه مستمدة من تقاليد بلاد فارس وبيزنطية الامبراطورية قبل الاسلامية وكان مصدر التشريع الاساسي بقرار من الحاكم رغم ان هذا ينبغي ان لا يتناقض نظرياً مع مبادئ الشريعة. وان بعض الضرائب محددة في الشريعة ولكن غالبية اشكال الضريبة كانت اضافة الى تلك

المفروضة. وبعض الحكام كانوا حتى يفرضون ضريبة على بيع المشروبات الكحولية معترفين بذلك اعترافاً قانونياً بما هو محرم من المنطلقات الدينية. لذا كان الدين في مجال الدولة، يحتل موقعاً متميزاً ولكنه موقع محدود وثانوي. وإن اشكال الحكم الشرق اوسطية كانت، في الممارسة، اسلامية بقدر ما كانت نظيراتها الاوروبية مسيحية.

وفي سياق المجتمع فإن اول نقطة ينبغي ملاحظتها هي تنوع المظاهر الدينية. والاختلاف الالم هو الاختلاف بين المدينة والدائرة غير المدنية من البدو ورجال القبائل في الصحراء والجبال (في التاريخ الجغرافي للشرق الاوسط، هاتان الدائرتان هما الدائرتان الرئيسيتان فيما تكون الدائرة الريفية تابعة لهذه الدائرة منهما او تلك، انظر زبيدة، ١٩٨٦). وكان الارثوذكسيون يعتبرون البدو (عن صواب في احيان كثيرة تماماً) دائرة البدع وماوى الهرطقة بعيداً عن يد السلطة السياسية والدينية. وكانت الارثوذكسية النصية تحتل موقع الصدارة في المدينة: كانت دين الدولة الرسمي واحدى حلقات الوصل بين الدولة والمجتمع. وكانت المؤسسات الدينية للدولة تدار بكوادر من فئات وجهاء المدن، وهي نفس الفئات التي كانت تضم التجار وملاك الارض. كما كان هؤلاء زعماء المجتمع المدني والوسطاء بين الدولة والفئات المدنية الاخرى. وكانت الارثوذكسية توجد جنباً الى جنب مع الصوفية، ومنذ حوالى القرن الحادي عشر، كانت تعيش في انسجام معها. ومن منطلقات الايمان والطقس فإن الصوفية تيار غيبي، روحاني، غنطوسي في الاسلام ولكنها تبدي بدورها تنوعاً كبيراً خارج هذا التوصيف العام. باختصار، ان الدين ارتدى اشكالاً متنوعة ومتداخلة، كثير منها لم تكن له علاقة واهية بالاسلام الارثوذكسي، النصي.

ويتعين النظر الى الفكر السياسي الاسلامي الحديث في سياق تضافر هذه الخلفية التاريخية مع التأثير الاوروبي. وكان المثقفون

الاصلاحيون في الامبراطورية العثمانية وايران، اذ استبد بهم القلق ازاء ضعف بلدانهم في مواجهة القوة الاوروبية، يعتقدون ان تفوق القوى الاوروبية (بريطانيا وفرنسا بالدرجة الرئيسية) لم يكن يعتمد حصراً على القوة الاقتصادية والعسكرية بل ان وراء هذه العوامل يكمن نظام سياسي - اجتماعي يُؤكّد وعياً والتزاماً بين الناس وتنظيماً فعالاً للدولة والمجتمع. وجادل المثقفون الاسلاميون العثمانيون، بمن فيهم المصريون منهم، بان التخلف المحسوس لبلدانهم لم يكن بسبب الاسلام بالذات، كما قد يظن الاوروبيون، وانما بسبب انحطاط الاسلام وفساده. وكان يُنظر الى الاسلام على انه قد سبق الانظمة الاوروبية. وكانت تشترك في هذا النمط من التفكير شخصيتان كبيرتان في اواخر القرن التاسع عشر، غالباً ما تُذكران بوصفهما مؤسسي الحركة الاصلاحية في مصر، وهما جمال الدين الافغاني ومحمد عبده.

الاسلام السياسي في مصر

كانت مصر البلد الشرق اوسطي الذي عرف اول غزو اوروبي مباشر ثم استمرار وجوده ونفوذه فقد بدأ بحملة نابليون ليعقبه بفترة وجيزة حكم محمد علي التحديثي، الذي حاول، بقدر من النجاح، اجراء اصلاحات اقتصادية وادارية. وشملت هذه الاصلاحات مؤسسات التعليم الحديث والبعثات الدراسية للطلاب الواعدين الى فرنسا. واقبلت دائرة واسعة من المثقفين بلهفة على الادب والفكر الاجتماعي الفرنسيين ومن البلدان الاوروبية الاخرى. ومما له مغزاه ان بعض هؤلاء المثقفين كانوا من ذوي التعليم والاعداد الدينيين. ودفع خلفاء محمد علي (ورثته) مصر الى مزيد من الاحتكاك ببريطانيا وفرنسا، والتبعية لهما، الامر الذي بلغ ذروته بازمات سببها الديون وسيطرة هذه القوى سيطرة اقتصادية وعسكرية وسياسية اكثر مباشرة طيلة القرن التاسع عشر

والنصف الاول من القرن العشرين. واقتترنت بهذه التطورات تأثيرات اجتماعية وثقافية عميقة: اجراءات واسعة في مجال التصنيع وبناء المدن وتغلغل الرأسمالية الى قطاعات هامة من الزراعة، مما اسفر عن تفتيت او اضعاف الاواصر المشاعية القديمة. ومع التطور المحدود في التربية والتعليم اوجدت هذه التطورات جماهير مسيسة بهذا القدر او ذاك، وخاصة في المدن الكبرى، اخذت تدرك بصورة متزايدة مظالم الهيمنة الاجنبية والهوة بين وعد الافكار الاوروبية بالحرية وحقائق استمرار الاغلال في ظل الحكم السلالي. وفي هذا السياق ينبغي بحث الفكر السياسي الاسلامي.

وان صورة الدين في علاقته بالمجتمع والدولة، كما يرسمها التخطيط التاريخي آنف الذكر، ظلت تصح على مصر في القرن التاسع عشر. وكانت اصلاحات محمد عبده موجهة اولاً نحو الافكار والمؤسسات الدينية ثم نحو المجتمع الاوسع^(٣). فان المؤسسات الدينية، ومنها جامعة الازهر الكبرى في القاهرة، كانت لم تزل تهتل من معارف القرون الوسطى، وتدرس جغرافية العصر الوسيط ورياضياته وعلومه فضلاً عن الدراسات الدينية في اللاهوت والفقه. وكانت هذه المدرسية (السكولاستية) البالية توجد جنباً الى جنب مع تدين شعبي يزخر بالسحر وعبادة الاولياء. ونجح عبده الذي كان نفسه عالماً كبيراً، في كسب دعم السلطات في اصلاح هذه المؤسسات وتحديثها. ولكن المهمة التي اتخذها واستاذه الافغاني، على عاتقها كانت اكبر بكثير:

كانت هذه المهمة تتمثل بتحرير البلدان الاسلامية من ضعفها وتخلفها، وخضوعها للقوى الامبراطورية الاوربية. وقد نسباً هذا الضعف الى الجهل والفساد والتشظي التي تتسم بها اشكال الحكم والمجتمعات الاسلامية، بما فيها المؤسسات الدينية. وجادلاً قائلين، لكن مواطن الضعف هذه لم تكن قطعاً متأصلة في الاسلام بل على

العكس تماماً من ذلك. وحسيكم ان تنظروا الى امجاد الماضي الاسلامي، في المعارف وفي الجبروت على السواء. وان النظام السياسي - الاجتماعي الذي ساهم بهذا القسط في جبروت الغرب وحضارته سبقه الاسلام بقرون عديدة. وكان المجتمع الاسلامي الذي أوجده محمد في المدينة في القرن السابع يجسد كل مبادئ المواطنة والديمقراطية بشكل انقى واوضح. ففي حين ان الدين منفصل عن الدولة في المسيحية، تكون الدولة والامة وحدة واحدة في الاسلام، حيث يشكل الدين والدولة والناس جسماً واحداً. وفي المجتمع المدني لم تكن الدولة الا تعدد مواطنيها موحدين بالايمان وطاعة احكام الله. وليس لأحد حكم أحد لأن الملك لله وحده. وما الجيش الا المواطنون تحت السلاح. وان مؤسسات مثل الشورى، التي تقضي بان يستشير الحاكم اتباعه في كل الامور الهامة، والبيعة للقائد الجديد قبل ان يتمكن من تولي الخلافة - خلافة محمد بوصفه أمير المؤمنين - تضمن التمثيل ومسؤولية الحكم بشكل اكثر اصالة ومباشرة من المؤسسات المقابلة لها في اوربا الحديثة. وما يحتاجه المسلمون الآن ليس تقليد اوربا وانما احياء تراثهم الاصيل الذي خربته الامبراطوريات السلالية ونُسي في غمرة انعطام الدين وفساده خلال القرون اللاحقة.

ولعل من المفيد عقد مقارنة بين المفكرين الاسلاميين الذين يبحثون عن الاصلاح في احياء العناصر الاصلية لتاريخهم مع نظائريهم الاوروبيين (وخاصة الالمان) في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. فإن جمهورية أثينا القديمة ادت عند غوته وشيلر وهولدرلين وهيغل^(١) وظيفة مماثلة لمجتمع المدينة عند مفكرينا الاسلاميين - نموذج لوحدة الدولة والمجتمع المدني، وتماهي الفرد والمواطن، على الضد من التجزئة الاجتماعية والسياسية والسيكولوجية التي كانوا يلمسونها في عالمهم المعاصر. ورأى البعض منهم، مثل هيغل الشاب، في الثورة

الفرنسية امكانات الانبعاث على مستوى ارقى من النموذج الاثيني. ولكن الاهمية التي علقوها على الدين هي التي تثير الاهتمام على نحو خاص هنا. وقد وضعوا العناصر الذاتية والفردية للمسيحية على النقيض من الاديان المدنية والاهلية لليونان وروما، ونسبوا تشظي الحياة في المجتمع المصري، جزئياً على الاقل، الى الروح الدينية السائدة. ولا ندري ما اذا كان عبده او اي من اتباعه يعرف بهذا النقاش ولكننا نعلم ان عبده كان مطلعاً على الفكر الاوروبي المعاصر، وكان معجباً على الاخص باوغست كونت وهيريرت سبنسر⁽⁵⁾. ولكن المثير انه ساق حججاً مماثلة لدى وضع المسيحية في مواجهة الاسلام: المسيحية فصلت التدين عن السياسة والحياة العامة، في حين انه اعتبر الاسلام، كما رأينا، ديناً سياسياً ومدنياً بشكل بارز. ولكن بخلاف المفكرين الالمان الذين لم يتمكنوا من المحاججة لصالح احياء الدين الاغريقي القديم فان جمهورية عبده الاثينية كانت المدينة الاسلامية. وكل ما كان يفعله هو الدعوة الى بعث الاسلام الحقيقي والاصلي.

لا يُشخّص عبده، عادة، بوصفه من الاصوليين بل اصلاحياً لبرانياً يؤمن ايمان القرن التاسع عشر بالرفي من خلال التوير. ووجه التعارض الرئيسي بين عبده والاخوان المسلمين، على سبيل المثال، (انظر ادناه) هو لبراليته في تطبيق الشريعة الاسلامية، وخاصة عناصر القانون الجزائي والقيود التي تفرض على المرأة. فالاصرار على هذه العناصر من الشريعة هو سمة الاصولية في الوقت الحاضر⁽¹⁾، وبهذه المعايير لا يكون عبده اصولياً. وقد تساق الحجة القائلة ان هذا الاصرار على نص القرآن سمة محددة من سمات الاصولية. ولكن اي دعوة الى تطبيق الشريعة يجب ان تقبل ضمناً بالكثير من التفسيرات والشروح خارج نص المصادر المقدسة. ولم يكن عبده يفعل اكثر مما فعله الفقهاء الاسلاميون على مر العصور في استخدام مبادئ شديدة الاتساع

والإبهام في منهج الاستقراء والمقايضة الشرعي في التوصل إلى أحكام. والموقف الأصولي الذي يدعو إلى تطبيق الشريعة يجب أن يُسلّم بأن أي نقل سيتضمن الكثير من الانشاءات التي ليس لها الصلة وأهمية للغاية بالمصادر المقدسة. وما يكمن في أساس التعارض بين عبده وأصولي الزمن الأحداث هو مواقفهما المختلفة من الأفكار والنماذج الأوروبية: في حين أن أوروبا، القاهرة، كانت في الوقت نفسه نموذج التقدم والقوة عند عبده فإن الغرب عند الأصوليين قاهر وخطر مهدد ثقافياً على النساء. والاصرار على القانون الجزائي القرآني والقيود على المرأة إنما هو إعلانات شديدة الفاعلية عاطفياً ورمزياً عن الهوية الثقافية ومعادة القطاعات المتغيرة من المجتمع، التي خانت هذا التراث. وفي حين أن من الواضح أن عبده ليس أصولياً بالمعنى الراهن فإن بناء لـ «التاريخ المقدس» نموذجاً للدولة الحديثة كان واقعة بالغة الأهمية في السعي من أجل هذه الدولة الإسلامية الحدث الذي جسد تأسيس الدولة الحديثة في الأراضي العثمانية السابقة كان قرار أتاتورك بإلغاء الخلافة في عام ١٩٢٤. فها قد وصلت الدولة الحديثة التي كان عبده يبحث عنها ولكن دون أي تزويقات إسلامية تقريباً في تنظيمها أو أيولوجيتها، بل كانت جمهورية أتاتورك جمهورية معادية للدين بصراحة. وكان العراق وفلسطين وسوريا تحت انتدابات أوروبية، ومصر، المستقلة اسمياً، كانت في الواقع مستعمرة أوروبية. وكان وجود الإسلام في الدول، أن وجد أصلاً، يقتصر على قانون الأحوال الشخصية. وقد استثار فقدان الخلافة ردود أفعال متباينة في عموم العالم الإسلامي، من حركة الخلافة في الهند، إلى مشاريع شتى قدمها مرشحون للمركز الشاغر بين الحكام والإشراف العرب، بمن فيهم ملك مصر^(٧). وعلى مستوى الأفكار الدينية - السياسية، كانت الاستجابة الأبرز استجابة رشيد رضا (توفي في عام ١٩٣٥)^(٨)، المثقف الديني وتلميذ عبده. فقد بحث عن

صيغة لاعادة الخلافة في الظروف الحديثة للدول القومية المنفصلة (انظر الفصل الاول، ص ٢٨ . ٢٩) وكان حله خليفة يتمتع بسلطة روحية في كل ديار الاسلام بحكم علمه ومركزه الديني، وربما انحداره من احدى السلالات العربية المحترمة التي تدعي نسبها الى الرسول. وستكون هذه السلطة فوق الحكومات المستقلة ذات السيادة، اشبه بالبابوية في العالم الكاثوليكي الى حد بعيد . ولم تسفر دعوة رضا عن شيء سياسياً.

وعلى غرار عبده مارس رضا نفوذاً فكرياً كبيراً كانت له نتيجة عملية في الدوائر الدينية والتربوية ولكن اياً منهما لم ينجح في نقل افكاره الى مجال النضال السياسي او دمجها بالدولة الحديثة. وحركة الاخوان المسلمين هي التي أخذت البحث عن الدولة الاسلامية الى المضمار السياسي للتحريض والتنظيم الشعبين.

الاخوان المسلمون

انها الحركة التي كانت، بهذا الشكل او ذاك، ابرز التيارات الاصولية في الاسلام السني منذ نشأتها في مصر في عام ١٩٢٨^(١). وفي حين انها كانت متأثرة تأثراً واضحاً بأفكار عبده ورضا فقد ابتعدت عن التأثيرات الاوروبية في اصلاح عبده وفكر رضا هادفة الى اكتساب جاذبية شعبية وشعبوية اصابها نجاحاً كبيراً وكان مؤسس «الاخوان» ، حسن البنا، الذي كان معلماً في الاسماعيلية في منطقة القناة. وتقول كل التقييمات ان البنا كان شخصاً وُهبَ كاريزما عظيمة وحماسة متبوية. وقد هاله فساد المسلمين وانحطاطهم. وخاصة الشباب، من اهل زمانه، وخضوعهم سياسياً واقتصادياً وثقافياً للاجانب المسيطرين. فأسس «الاخوان» حركة لتهذيب اصلاح القلوب والعقول. وكان يُعلم الاطفال في النهار واباءهم في المساء. وسرعان ما تنامت

الحركة وانتشرت في انحاء عديدة من البلاد، وصارت لديها ممتلكات وموارد مالية. وخلال فترة وجيزة جداً اكتسبت بعداً سياسياً حيث دعت الى اصلاح المجتمع والحكم اسلامياً. اصبحت تناصب الاحزاب . الليبرالية - الدستورية العلمانية عداً مريراً، وخاصة حزب الوفد (الحزب الديمقراطي الرئيسي في مصر قبل ثورة الضباط الاحرار في عام ١٩٥٢) ورُبطت في مجرى هذه العملية ربطاً ثابتاً باليمين. وكانت حركة «الاخوان» احياناً تنازل القصر الملكي وتشارك في دسائسه ضد حكومة الوفد المنتخبة. وساهم اعضاؤها في اعمال التحريض الوطنية ضد البريطانيين في منطقة القناة ثم متطوعين في حرب فلسطين. ومن الواضح انها مارست نفوذاً فعالاً بين المراتب الادنى من القوات المسلحة. وفي النهاية (في اوائل الاربعينات) اوجدت جناحها المسلح «الجهاز السري»، واتجهت نحو الاغتيالات السياسية التي كان ابرز ضحاياها رئيس الوزراء المصري، النقراشي، الذي قُتل في عام ١٩٤٩. وبعد فترة وجيزة سقط البنا نفسه في ما كان واضحاً انه عملية قتل انتقامية نفذها البوليس السري. وقد يبدو ان حركة «الاخوان» كانت لها صلات وثيقة مع حركة «الضباط الاحرار» التي قامت بانقلاب في عام ١٩٥٢، وانها تمتعت بحظوة رسمية في الايام الاولى من نظام الحكم الجديد. ولكنها سرعان ما اختلفت مع عبد الناصر بعد ان تسلم مقاليد السلطة في عام ١٩٥٤، واصبح هدفاً لمحاولة اغتيال قُمت بعدها حركة «الاخوان» بضراوة وعلى الرغم من مظاهر الخطابية الاسلامية فان نظام عبد الناصر كان من حيث الاساس نظاماً علمانياً، وكانت الافكار الرسمية السائدة افكار القومية والاشتراكية. واستمر العداء المرير بين عبد الناصر و«الاخوان» وانفجر في واقعة اخرى عام ١٩٦٥ عندما ادعى البوليس انه اكتشف مؤامرة مسلحة ضد الحكم واعتقل العديد من كوادر «الاخوان» وأُعدم بعض قادتهم، بمن فيهم سيد قطب،

الذي كان مُنظّر اتجاهات احدث عهداً ستناقش في القسم التالي.

لقد كان هدف «الاخوان» الاصلي اصلاح القلوب والعقول وارشاد المسلمين على طريق العودة الى الدين الحق وبعيداً عما اوجدته السيطرة الاوروبية من تطلعات عابثة وسلوك فاسد. وقد وُضع تسييس الحركة في وقت مبكر، هذا الهدف في سياق أمة فاضلة ونظام سياسي اسلامي.

وكتب حسن البنا في مقال بعنوان «اصلاح النفس والمجتمع»:

«ان واجبنا كأخوان مسلمين هو العمل من اجل اصلاح انفسنا، اصلاح قلوبنا وافئدتنا بضمها الى الله جل جلاله، ثم تنظيم مجتمعنا ليكون مؤهلاً للامة الفاضلة التي تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر ومن الامة ستهض الدولة الصالحة.»

(حسن البنا ، غفل من التاريخ ص ٦٢ - ٦٣)

ان العنوان الرئيسي في فكرهم السياسي (الابتدائي) هو بناء نموذج من «التاريخ المقدس» مماثل لما سبق تقديمه بخطوطه العامة، اي اعادة خلق المجتمع المدني الاول في عهد الرسول. وشعارهم الاكثر ثباتاً هو «القرآن دستورنا». ولكن نموذجهم لـ «التاريخ المقدس» يختلف تماماً عن الصورة الليبرالية - الدستورية التي تظهر من نموذج عبده. فهم يدعون الى نظام رئاسي مع مجلس شورى منتخب، وهو ايضاً جزء من نموذج «التاريخ المقدس»، يُفترض بانه مكافئ للبرلمان. ولكن البنا اعترض بقوة على الاحزاب السياسية مجادلاً بانها تمثل مصالح فئوية وانانية تزرع الانقسام والفساد في جسم الامة السياسي. وقد عزز هذا العنصر من فكرهم ربطهم من جانب خصومهم بالايديولوجيات العضوية - الدلوية الفاشية. اما البرنامج الاجتماعي والاقتصادي لهذا النظام فهو حتى اكثر بدائية وابهاماً من الفكر السياسي. فأولاً هناك الواجب البدهي بتسهيل وتوفير شروط ووسائل الايمان الاسلامي وممارسة الشعائر الاسلامية. ويشتمل هذا على تسهيلات للنساء، بمن فيهن

النساء العاملات، للحفاظ على المواصفات المطلوبة في الملابس والابتعاد عن الاحتكاك بالرجال. وتأتي بعد ذلك صيانة العدالة الاجتماعية كما يحددها القرآن. وهذا، بالطبع، يفتح المجال واسعاً للتفسير. فبعض المفكرين من صفوف «الاخوان المسلمين» دعوا الى اشتراكية اسلامية (انظر على سبيل المثال، محمد الغزالي، ١٩٥١). وتبدأ هذه الطروحات دائماً بادانة الماركسية والامبريالية ثم تستفيض في عرض مظالم الرأسمالية التي تُعد نظاماً من انظمة الربا المحرم في الشريعة الاسلامية ويفسر الغزالي المصادر المقدسة على انها تؤيد الارتياح بالملكية الخاصة حيث ان كل الخيرات ملك الله ويتصرف بها من يحكمون بالعدل بأسمه، الخليفة او مكافئه في نظام اسلامي. ولا تكون الملكية الخاصة مبررة الا اذا كانت تؤدي وظيفة اجتماعية. لذا يجب ان يشتمل برنامج الحكومة الاسلامية على التأمين والاصلاح الزراعي. ولاحظ بعض المعلقين وجه الشبه بين هذه الصورة و«الاشتراكية العربية» التي اعقبتها في ظل النظام الناصري. ولكن «الاخوان»، كما رأينا، ادانوا هذا النظام بوصفه طغياناً كافراً ونظاماً ادار ظهره لكل عقائد الاسلام. واستمرت افكار الاشتراكية الاسلامية هذه بشكل او بآخر بين المثقفين التقدميين ذوي التوجه الاسلامي ولكنها لم تستمر كثيراً بين «الاخوان المسلمين» انفسهم. فلقد اعتمدوا افكاراً مبهمة عن العدالة الاجتماعية ولكنهم لم يستخدموا مفردات الاشتراكية او يبدووا اي عداً للملكية الخاصة. ومن التفسيرات الواضحة لهذا الصمت حول الاشتراكية هو الابقاء على حدود ايدولوجية واضحة ضد خطابية النظام الناصري، وصدافته الظاهرة مع الكتلة الاشتراكية في الشؤون الخارجية. وتبلور هذا العداً للاشتراكية والاشتراكيين بصورة حتى اوضح في افكار حركة «الاخوان المسلمين» الجديدة التي انبثقت لتمارس العمل العلني شبه المجاز في ظل حكم السادات ابان السبعينات

وما زالت مستمرة حتى اليوم. وقد وجد الكثير من شخصيات «الاخوان» القيادية ملاذاً لهم من القمع الناصري، في العربية السعودية، وظل الارتباط بالسعودية مصدراً هاماً للدعم المعنوي والمالي حتى الوقت الحاضر ولا ريب في النفوذ السياسي الواسع المترتب على هذا الارتباط. وفي فترة احدث عهداً نشط اشخاص ومنظمات على صلة بـ «الاخوان»، نشاطاً كبيراً في مجال المال و الأعمال، وخاصة بعد ظهور البنوك الاسلامية وشركات الاستثمار.

ومن كل النواحي عملت حركة «الاخوان المسلمين» منذ نشأتها بوصفها حزباً سياسياً يجاز احياناً وينتقل الى العمل السري احياناً اخرى. وهي اول حركة شعبية اسلامية منظمة في اطار مديني حديث. ويفترض تنظيمها وايديولوجيتها ان قواعدها المحتملة تتألف من ذوات سياسية ذات طابع فردي، نسبة كبيرة منها تتكون من متعلمين يمكن التوجه اليهم بواسطة الكلمة المطبوعة، وتفترض نشاطاتها واستراتيجيتها ان مجال عملها هو الدولة المركزية الحديثة، وتكون هذه النشاطات والاستراتيجيات موجهة نحو مؤسساتها وسلطاتها. وجزء من استراتيجيتها اختراق مؤسساتي الجيش والشرطة. ويُفسر الهدف الاساسي المتمثل باقامة دولة اسلامية في سياق دولة قومية حديثة، وفي الواقع ان حركة «الاخوان المسلمين» من احدث الحركات في افتراضاتها وعملياتها بين كل الاحزاب السياسية العاملة في التاريخ المصري الحديث. والى جانب احزاب اليسار الصغيرة على اختلافها، اعتمدت الحركة في المقام الاول على التنظيم وكسب التأييد بما تقدمه من جاذبية ايديولوجية - سياسية وعلى اسس فردية على النقيض من السياسة السائدة للوجاهات وشبكات المحسوبية التي تتسم بها الساحة السياسية العامة، بما في ذلك نواح عديدة من تنظيم التأييد لحزب الوفد الذي يتبوا مركز الصدارة. وكانت الناصرية في ايام عزها تتمتع بتأييد

وحماسة شعبيين واسعين ولكن الكثير من ذلك كان عفويًا وغير منظم. وحيثما كان منظمًا كان يستند الى حزب رسمي متداخل تداخلًا وثيقًا مع السلطة. واخيرًا فان حركة «الاخوان» تشترك من حيث المساحة الاقليمية لعملها، في مأزق الايديولوجيات السياسية العربية بالتذبذب بين منظور وطني محدد (مصري) ومنظور عربي او أحياناً اسلامي. وكان تنظيمها ونشاطها السياسي في مصر بالاساس ولكن تنظيمات «اخوانية» تأسست في بلدان عربية أخرى، وخاصة في سوريا والاردن، وفي فترة احدث عهداً، في الخليج وتونس. ولكن في الوقت الذي يوجد فيه اتصال واسع وأحياناً تعاون بين هذه التنظيمات الوطنية المختلفة فان كلاً منها يشكل في الواقع وحدة في السياسة الوطنية لساحة عملها^(١٠). والمجال السياسي لعملها هو من الناحية العملية جملة الكيانات السياسية العربية التي ينتظم كل منها في دولة قومية منفصلة ولكنها ذات التزام شكلي بـ «الوحدة» يشترك فيه الجميع نظرياً ولكنه بلا معنى عملياً. وبرز نشاط خارج مصر في تاريخ «الاخوان» هو مشاركتها في حرب فلسطين، وهي ذاتها جزء من السياسة الوطنية المصرية. وإذا كانت المقاطع اعلاه توحى بان حركة «الاخوان» كانت باستمرار حزباً متماسكاً فينبغي ان اضيف ملاحظة عن ميولها الانشقاقية وخاصة في الظروف العصيبة. فبعد موت البنا ثم تحت وطأة القمع الناصري تشكلت تكتلات متضاربة خاضت صراعات مختلفة. وفي احيان كثيرة لم تكن هناك رقابة مركزية قوية او ضبط على نشاطات الاعضاء والاجنحة الذين كان بعضهم يعمل من اجل مشاريعه الخاصة دون عودة الى الآخرين وكان الكثير من الاعضاء والاتباع مستائين من ضعف القيادة التي صعدت بعد البنا. وكان نشوء جماعات وتيارات معارضة، الامر الذي سنتناوله الآن، يعكس في جزء منه هذا الوضع.

التيارات الاصولية الحديثة

في الوقت الذي احتفظت فيه حركة «الاخوان المسلمين» بموقعها كلاعب كبير على الساحة السياسية في السنوات الاخيرة، فإن جماعات اسلامية اخرى اكثر تطرفاً، مثل الجماعة المسماة «التكفير والهجرة» و«الجهاد»، هي التي لعبت الادوار الاكثر اثارة، وخاصة باغتيال الرئيس السادات في عام ١٩٨١. ولفهم ايديولوجيا وتنظيم هذه الجماعات واختلافها عن حركة «الاخوان»، على الوجه الصحيح، علينا أولاً أن نتوقف عند الاتجاه الايديولوجي الذي استوحته في الاصل، وهو افكار سيد قطب. كان سيد قطب (١٩٠٦ - ١٩٦٥) أحد المفكرين الرئيسيين في حركة «الاخوان المسلمين». وامضى هذا المعلم الذي كان أيضاً من الادياء المعروفين والمحترمين، عامين في الولايات المتحدة (١٩٤٩ - ١٩٥١) مشاركاً في دورة اعدادية، وكان مطلعاً على الاتجاهات الرئيسية في الفكر الفريي الحديث. وانضم الى حركة «الاخوان» في عام ١٩٥١ وانيطت به مسؤولية نشر الدعوة. وفي ظل القمع الناصري امضى الفترة الممتدة من ١٩٥٤ الى ١٩٦٤ في السجن وافرج عنه في عام ١٩٦٤ ليعاد اعتقاله بعد اشهر قليلة متَّهماً بضلوعه في مؤامرة مسلحة، وحكم عليه بالاعدام ونفذ فيه الحكم في عام ١٩٦٥. ألف كتباً عديدة عن الدين الاسلامي ومعانيه الاجتماعية والسياسية الحديثة، بضمنها تعليق اصيل للغاية حول القرآن (انظر كاري Carre، ١٩٨٤).

وكان كتابه «معالم في الطريق» (قطب، ١٩٨٠) من آخر كتبه. وهو يتضمن الاساس الفكري للكثير من التفكير الراديكالي اللاحق. فلننظر في الافكار الرئيسية لعمله.

ان مشروع اعادة تمثيل وقائع «التاريخ المقدس» يحتل موقعاً بارزاً في فكر قطب، سوى ان هذه الوقائع تنتفي التاريخ الاسلامي المبكر بدقة اكبر. فان «الجيل الاسلامي الاول» في زمن محمد واتباعه شكلوا

من انفسم نواة من المؤمنين منفصلة عن المجتمع الجاهلي حولهم. وبهذه الصفة عملوا على تقوية انفسهم عقائدياً وعددياً رغم موجات الاضطهاد التي تعرضوا لها. وحين اصبحوا اقوياء وواثقين بما فيه الكفاية بعقيدتهم انفصلوا عن المجتمع الجاهلي بالهجرة من مكة الى المدينة، حيث كانت مناصرتهم مضمونة، ومن هناك خاضوا الجهاد ضد الكفار، وبعون العلي القدير، خرجوا ظافرين وعقد لهم لواء النصر. واقاموا «حاكمية الله» على الضد من حكم الانسان الذي كان سائداً حتى ذلك الحين. ولكن هذا الملكوت المقدس لم يدم الا فترة قصيرة ليتردى بعد وفاة الرسول واصحابه المقربين، الى حكم سلالي فاسد يمارسه الانسان بحق الانسان: واعيدت الجاهلية، وهي السائدة حتى هذا اليوم. ومهمة المؤمن الآن هي السير على خطى هذا الرعيل الاسلامي الاول. اذ يجب تشكيل طليعة من المؤمنين تعزل نفسها عن المجتمع الجاهلي. ولما كان على المؤمنين ان يعيشوا في مجتمع جاهلي (مثلما تعين على محمد واتباعه الاوائل ان يعيشوا في المجتمع المكي) فان العزلة يتعين ان تكون عزلة نفسية او «انغزال شعوري». وستعمل هذه الطليعة، مقتدية مرة اخرى بمثال التاريخ المقدس، على تقوية نفسها عقائدياً وعددياً، ثم تعلن الجهاد ضد المجتمع الجاهلي، الذي لن ينتهي حتي يسود العالم حكم الله (وقد جعل قطب من الواضح انه يعني العالم كله وليس العالم الاسلامي فحسب). ولن ينطوي ذلك على اي اكراه في كسب الناس الى الدين الحق بل مجرد ازالة الاكراه في حكم الانسان. وحينذاك فقط سيتمكن الافراد من اختيار دينهم بحرية. وذهب قطب الى ان الحضارة الغربية اذ نجحت في توفير الثروة المادية (الامر الذي نال استحسانه لأن الاسلام ليس ديناً زاهداً بل يأمر بانتاج الثروة والتمتع بها) فأنها وقعت في ازمة بسبب الافلاس الروحي. والشيوعية ليست بحل لأنها اثبتت كونها ستاراً للطغيان والفساد. والاسلام وحده الذي يستطيع الحفاظ على منجزات

الغرب المادية ولكن في المجتمع الصالح، تحت حكم الله. غير ان قطباً كان شديد الاصرار على ان الاعتبارات الاقتصادية والاجتماعية ليست الا اعتبارات ثانوية. فالاسلام ليس مذهباً اجتماعياً وهمه ليس العدالة الاجتماعية او الحرية او اي مثل اعلى ايديولوجي آخر. فهو ليس الا عقيدة. والهدف الاوحد للطلبة الاسلامية هو غرس هذه العقيدة في قلوب وعقول المؤمنين. وجزء من هذه العقيدة هو تحقيق حاكمية الله وبالتالي فان لديها مشروعاً سياسياً لازماً: اسقاط حكم الانسان وانهاء حالة الجاهلية. ولذا فان الجهاد جزء لا يتجزأ من العقيدة. ونتيجة هذا العنصر من فكر قطب هي استبعاد المقارنات بين الاسلام والديمقراطية او بينه وبين الاشتراكية او اي (...سية) -ism... أخرى بوصفها مقارنات خارجة عن الصدد. فالاسلام ليس الا ذاته، عقيدة ومذهب.

ان المدلولات السياسية لفكر قطب مدلولات مذهلة تماماً. فهو فكر يعتمد بصورة جذرية عن القضايا المركزية في التيار الرئيسي للسياسة الاسلامية كما يمثلها الاتجاه المختلف للاخوان المسلمين او التفكير الاسلامي الاصلاحي. ويعني ان بلداناً اسلامية مزعومة مثل مصر ليست اسلامية في الواقع بل جزء من عهد الجاهلية. وبمعايير الدين التقليدي يكون من الكبائر ان يجري تكفير المسلم (اي من يعتقد الاسلام). ويتطلب، سياسياً، التخلي عن موقف «الاعوان» الشعبوي لصالح سياسة سرية طليعية من الخلايا (احتفظت حركة «الاعوان» بهذا النوع من السياسة لفرعها التأمري المسلح «الجهاز السري»). وبلغتنا نحن يعني رفضاً صريحاً للمصطلح السياسي المتمثل بالدولة القومية الحديثة وللإيديولوجيات السياسية الحديثة لصالح مشروع جامع يقوم على العقيدة. وقد تحققت هذه المدلولات بدرجات متفاوتة لدى المجموعات الراديكالية في السبعينات والثمانينات.

المجموعات الراديكالية الحديثة

ظهرت في السبعينات مجموعتان رئيسيتان على المسرح السياسي في مصر: مجموعة (الفنية العسكرية)، مشتقة هذا الاسم من الهجوم على الاكاديمية العسكرية في عام ١٩٧٤ (ايداناً بانقلاب باء بالفشل) والمجموعة المسماة «التكفير والهجرة» ولكنها كانت تسمى نفسها «جماعة المسلمين»^(١١). وقد برزت هذه الجماعة بخطف وزير الاوقاف ثم قتله في عام ١٩٧٧. ويُعتَقَد ان المجموعة المسماة تنظيم «الجهاد» التي كان بعض اعضائها مسؤولين عن اغتيال الرئيس السادات في عام ١٩٨١، انما هي امتداد لمجموعة «الفنية العسكرية». وكان مؤسسو هذه الجماعات وكوادرها بين من تعرضوا الى الاعتقال والتعذيب في سجون عبد الناصر. ويحكى ان سجنائهم كانوا في احيان كثيرة يسخرون من معتقداتهم ويهزأون منهم قائلين ان العلي القدير لا يأبه بمعاناتهم. وقد دفعت هذه المواقف الكثير من المعتقلين الشباب الى الاعتقاد بان سجنائهم والدولة التي تستخدمهم لا يمكن ان يكونوا مسلمين حتى اذا كانوا يدَّعون اعتناق الاسلام، بل انهم كفار. وان نظرة سيد قطب الى المجتمع المصري بوصفه «جاهلية» يجب ان ينفصل المؤمنون الحقيقيون عنها حتى يكونوا اقوياء بما فيه الكفاية لفتحه للاسلام، وفرت تعبيراً نظرياً متماسكاً عن هذه المشاعر. وتكمن هذه الافكار في اساس المذاهب التي تعتقها المجموعات الراديكالية الحديثة.

وكانت «جماعة المسلمين» هي المجموعة التي اخذت هذه الافكار الى نهايتها المنطقية. وبقيادة شكري مصطفى اعتبروا انفسهم المسلمين الحقيقيين الوحيدين وكل مَنْ يُدعى الى الانضمام ويرفض فهو كافر. وان حياة كل الكفار وممتلكاتهم مباحة للمؤمنين. وتحقق انفصالهم عن المجتمع «الجاهلي» داخل حيّزات مدينية باسكان اعضائهم في «شقق مفروشة»، وهو تعبير له معنى محدد في اللغة

المصرية الدارجة. فان اسعار العقارات والايجارات في القاهرة الحديثة مرتفعة بحيث ان استئجار مسكن او شقة خاضعة للضوابط المفروضة على الايجارات يكلف ثمناً باهظاً يدفع عن «الخلو». ويُحشّر الفقراء ممن يدخلون سوق الاسكان فضلاً عن فئات هامشية مختلفة مثل العاهرات والمجرمين الصغار، في «شقق مفروشة» (ليس فيها كثير من الاثاث في الواقع العملي) تقع غالبيتها في الضواحي الطرفية. وفي هذا الحيز من التهمش والاقامة العابرة وجد المؤمنون الحقيقيون عزلتهم عن المجتمع الجاهلي. وسوية مع المجموعات الراديكالية الاخرى عبروا عن انزالهم برفضهم الاعتراف بالمؤسسات الدينية والاجتماعية للمجتمع «الجاهلي». فرفضوا، على سبيل المثال، الصلاة في المساجد الرسمية، وكانوا يعقدون زيجاتهم دون دفع المهر التقليدي او حفلات الزفاف والاعراس. وذهب البعض من «جماعة المسلمين» شوطاً ابعد فطبقوا عزلة مكانية تامة، او «الهجرة» (مقتدين بمثال الرسول وصحبه الاوائل في التاريخ المقدس) الى الجبال والكهوف في صعيد مصر حيث كانوا يمارسون التعبد والتدريب البدني.

ما هو المفزى السياسي لهذا الانفصال؟ أولاً علينا ان نلاحظ وجود اختلاف هام بين المجموعتين ففي حين ان «جماعة المسلمين» كفّرت كل من هم خارج جماعتهم، فان جماعة «الجهاد» لم تكفر الا الحكام فيما كان الناس الاعتياديون مسلمين. لذا كانت مهمتهم تتمثل في محاولة خلع هؤلاء الحكام واعادة حكم الله (كان اغتيال السادات ينسجم انسجاماً تاماً مع هذا الرأي). وكان رأي «جماعة المسلمين» يقضي بمواجهة المجتمع كله كأعداء جاهليين، وتلكم مهمة أصعب بكثير وتتبدى لدى المجموعتين على السواء سمات نظرة الى العالم تبشره بالخلاص. وليس هذا بمعنى الادعاء بمجيء مخلص وانما بالسعي الى بلوغ حالة تامة من الوجود السياسي - الاجتماعي دون

اي اعتبار واقعي، حتى ولو كان من بعيد، للوضع الراهن، ولا استراتيجية لبلوغ هذه الحالة، ربما باستثناء استراتيجية طقوسية. ومن عناصر هذا الطقس اصرارهم على ضرورة ان يبايع كل مسلم اميراً ويطيع اوامره بعد هذه «البيعة». وتشكل الجماعة من نفسها في هذه الخطوة، جمعية سياسية بالمعنى الطقسي للخضوع تحت حكم امير مسلم يحكم بما يأمر الله. اما السؤال المتمثل في كيف سيحقق هذا العالم المصغّر من الامة الاسلامية انتصاره على المجتمع الجاهلي وحكامه فان الاجابة عليه تأتي في الاساس بلغة افعال مثيرة.

لقد وضعت جميع التيارات الاسلامية المصرية قيد البحث خارج المؤسسات والاطر الهرمية الدينية، وفي احيان كثيرة على الضد منها ولكن علماء او شيوخاً منفردين شاركوا في قيادة حركات: عبده، كما رأينا، كان شيخاً ولكنه شيخ وجد المؤسسة الدينية مؤسسة بالية فشرع في تنفيذ برنامج من الاصلاحات. وفي فترة احدث عهداً صدر البعض من اعلى المطالب صوتاً بتطبيق الشريعة في مصر، عن شيوخ وعلماء دينيين. ولكن هؤلاء الخوارج لا يمثلون المؤسسة الدينية المستكنة عموماً ازاء الحكم القائم. ومن هذه الناحية، ما زالت المؤسسات الدينية في مصر تتبع النمط العثماني في كونها تشكل جزءاً من الدولة يؤدي سياساتها في الغالب او على الاقل لا يبدي معارضة قوية لها الا اذا وقع اعتداء صارخ على الدين. واريد في خاتمة النقاش ان اشخص عدداً من التعارضات البارزة بين السياق المصري الذي حددته بخطوطه العامة والسياسة الاسلامية الحديثة في ايران.

السياسة الاسلامية في ايران

الاختلاف في الدين الذي يتبادر الى الذهن على الفور بين ايران ومصر هو الاختلاف بين المذهب الشيعي والمذهب السني. وهناك رأي

يذهب الى ان الاسلام الشيعي اسلام ثوري او معارض^(١٣) على نحو متأصل فيه. ومما أسبغ صدقية على هذا الرأي، الثورة التي قامت في ايران وما أعقبها من نشاط شيعي متطرف في مناطق مختلفة أخرى من العالم، وخاصة في لبنان. وقد حاججت في مكان آخر (الفصل الاول) ضد هذا الرأي. وجوهر المحاججة هو ان المذهب الشيعي لم يكن ظاهرة منتظمة يوحدتها اساس تاريخي بل ان العديد من الجماعات والفرق والحركات والدول السلالية المتنوعة قد ادعت تشيعها، وان هؤلاء الشيعة على اختلافهم كانوا في القسم الاعظم من التاريخ الاسلامي ساكتين او مستكينين او مشاركين بنشاط في الحكم. ولا يعني هذا نكران الوحي الشيعي الذي ألهم الكثير من الحركات المعارضة والمتمردة، فهي جزء من هذا التنوع.

اما السمة المحددة للمذهب الشيعي الايراني الحديث فينبغي عدم البحث عنها في جوهر متأصل بالمذهب الشيعي عموماً وإنما في التاريخ الحديث للمجتمع الايراني والدولة الايرانية. وازعم ان العنصر الاساسي هو نمط اضفاء طابع المؤسسة على الدين ازاء الدولة. ففي حين ان الدين في الدولة العثمانية، بما فيها مصر، كان وثيق الارتباط بالدولة، كان الدين في ايران القاجارية قائماً بصورة مستقلة الى جانب دوائر اجتماعية كبيرة أخرى. ولم تتمكن الدولة القاجارية (١٧٩٦ - ١٩٢٦) قط من اخضاع القوى المحلية والاقليمية تحت سيطرتها التامة. وكانت تحكم اساساً من خلال استغلال التحالفات والولاءات، وخاصة بين التكتلات القبلية حيث كانت السلالة القاجارية الأول بين انداد *Primus inter pares*. وكان الاقطاب الدينيون يشكلون جزء من اطر السلطة المحلية التي كانت تضم كبار الملاك وزعماء القبائل واحياناً أثرياء التجار. وكان هؤلاء يقودون شبكات معقدة من التكتلات القبلية والمدينية التي كان لديها في

أحيان كثيرة اتباع مسلحون. وكان المجتهدون في أحيان كثيرة ملاكاً أثرياء عن جدارة يسيطرون أيضاً على عوائد الأوقاف^(١٣). وكانت لدى كل مجتهد شبكة من المقلدين المريدين الذين يحتكمون إليه في أمور الدين وتنظيم الحياة اليومية. وفي الواقع، كان (وما زال) من واجب كل مؤمن أن يدخل في علاقة من هذا النوع (تقليد) مع أحد المجتهدين. وكانت هذه العلاقة تتطوي على دفع الخمس وهي ضريبة دينية شبيهة بالعشر في أوروبا، إلى المجتهد الذي يتصرف بدوره بهذه العوائد على النحو الذي يراه مناسباً للأغراض الخيرية والدينية. وكانت المدارس الدينية وطلابها يُمولون جزئياً من هذا المصدر. ومن الناحية الفعلية كان المجتهدون يقودون، من خلال سيطرتهم على مختلف العوائد والتصرف بها، شبكات واسعة من المحاسبين والمريدين، بما في ذلك، في بعض الحالات، جيوش خاصة قوامها الطلاب وغيرهم من الأتباع كانوا يُستخدمون أحياناً في جباية العوائد الدينية من المريدين المشاكسين. ولكن ينبغي أن يُلاحظ أن هؤلاء المجتهدين لم يكونوا يشكلون مؤسسة دينية (كنيسة) مركزية تمارس رقابة عامة على الأمور الدينية. فقد كانوا يرتبطون ببعضهم البعض بأواصر غير رسمية من صلات القرى والزواج والاعتراف المتبادل باللقاب والقبول بشهادات بعضهم البعض التي يمنحونها للطلاب.

والجانب الملحوظ في السياسة الإسلامية في إيران أنها كانت حتى الستينات والسبعينات، حكراً من حيث الأساس على دائرة رجال الدين والمؤسسات الدينية. ويمتد هذا إلى الثورة الإسلامية في عام ١٩٧٩، التي قادها رجل دين كبير ثم هيمن عليها رجال الدين. وحتى بروز الخميني لأول مرة في أوائل الستينات كان طابع السياسة الدينية في الغالب طابعاً أنفعالياً، أي أن رجال الدين كانوا يتحركون رداً على تطورات اجتماعية وسياسية تحد من سلطاتهم وامتيازاتهم. وما كان من

فكر ديني وسياسي اصلاحي بين رجال الدين، ظل ثانوياً ومغموراً. فإن الدين في ايران لم ينجب مثيلاً لمحمد عبده حتى ولو من بعيد. ولم يجد المثقفون المُحدثون ارضية او مصادر الهام مشتركة في الدين الذي كانوا يربطونه برجال الدين الانفعاليين والرجعيين. وان التحالف السياسي بين المثقفين الوطنيين - البراليين وقطاعات من رجال الدين في «ثورة المشروطة» في عام ١٩٠٦ لم يكن يستند الى وشيجة ايديولوجية، بل الى اهداف مشتركة ضد الحكم المطلق للنظام الملكي القاجاري والهيمنة المتعاضمة لحماته الاوروبيين.

ويختلف مجرى ووتيرة تطور الدولة الحديثة في ايران^(١٤) اختلافاً بيناً عن المثال المصري. فالسيطرة الاوروبية في ايران القرن التاسع عشر كانت سيطرة غير مباشرة، ورغم اثارها الكبيرة على بعض قطاعات التجارة والصناعة الحرفية فانها لم تذهب بعيداً بما فيه الكفاية لأن تسبب توترات او انفجارات اجتماعية كبيرة. وبقيت الدولة القاجارية دولة بدائية ولا مركزية دون جهاز بيروقراطي او جيش دائم يُعتمد بهما. ولعل «الثورة الدستورية» في عام ١٩٠٦ والنضالات التي اعقبها، كانت تمثل الخطوات الاولى في تكوين دولة حديثة ولكن بناء سلطة الدولة المركزية ومؤسساتها لم ينطلق الا بعد استيلاء رضا خان (الشاه لاحقاً) على الحكم في عام ١٩٢٤. ثم مضى الى توطيد اركان سلطته بالقضاء على مصادر السلطة البديلة التي ازدهرت في ظل الدولة القاجارية، مصدراً تلو الآخر مبتدئاً بالقبائل والارستقراطية الزراعية. وفقدت الدائرة الدينية ايضاً الكثير من امتيازاتها وسلطاتها، وخاصة في مجال الشرع والتعليم فضلاً عن اقسام من الاوقاف الدينية. وقد سلك رجال الدين، في الغالب، بالوضع الجديد، واضفى الكثير منهم - صوتاً مسموعاً ونفوذاً محسوساً على مراكز النزعة المحافظة اجتماعياً وسياسياً، التي كانت مؤيدة للحكم. ولكن اسس استقلالهم المؤسسي لم

تَقْوُضُ بالكامل: بقيت لهم الجوامع والمدارس الدينية والجمعيات الخيرية الدينية ومصادر الدخل من تبرعات المؤمنين. وحافظت كل هذه على اسس الاستقلالية والتنظيم وشبكات المحسوبة والنفوذ. وكانت هذه عوامل حاسمة في تسهيل دورهم القيادي في الثورة.

اقام حكم الشاهين البهلويين انظمة قمعية بنجاح جعلت المعارضة السياسية المنظمة، خلال الشطر الاعظم من حكمهما، صعبة ان لم تكن مستحيلة. وكان الاستثناء فترة الحرب العالمية الثانية عندما قام البريطانيون والروس بخلع رضا شاه خوفاً من تعاطفه مع قوى المحور، واجلسوا نجله الشاب على العرش في نظام خاضع لسيطرتهم بهذا القدر او ذاك. وكانت تلك فترة ازدهر خلالها التنظيم والنشاط السياسيان. وكانت الاحزاب التي برزت، حزب توده (الشيوعي) واحزاباً وطنية ودستورية مختلفة تحالفت بعد الحرب في ائتلاف سمي «الجبهة الوطنية». والنجاح الانتخابي لهذا الائتلاف هو الذي حمل الدكتور مصدق الى السلطة بوصفه رئيس الوزراء الذي أمم النفط الايراني في اوائل الخمسينات وتسبب في الانقلاب الذي اعاد سلطات الشاه كاملة بوحى من وكالة المخابرات المركزية (سي. آي. أي). وبعد ذلك تواصل القمع السياسي على اشده، وخلال الستينات والسبعينات كان اي تنظيم سياسي معارض يُسَحَقُ بوحشية، وحتى التنظيمات السرية التي تعمل تحت الارض قُوِّضت بنجاح.

ولدى النظر الى الوراء الآن، يبدو ان الخميني واتباعه القريبين من بين رجال الدين، نفضوا عن انفسهم موقف اسلافهم الدفاعي ثم المستكين. ولفتوا انتباه الرأي العام لأول مرة في عام ١٩٦٣، بتحركات من المعارضة الدينية ضد عدد من القوانين التي اقترحتها الحكومة: الاصلاح الزراعي، الذي عارضه البعض على اساس انه يتنافى مع حماية الاسلام للملكية الخاصة، وتوسيع حق الانتخاب ليشمل المرأة، ومنح

امتيازات واعفاءات قانونية معينة للأمريكان في إيران. وكانت مواقف الخميني باللغة القوة والوضوح حول القضية الأخيرة. أما موقفه من القضيتين الأولى والثانية فليس بذلك الوضوح رغم أن كفة الرأي القائل بأنه كان معارضاً لكل الإجراءات المذكورة تبدو هي الكفة الراجحة. وبدأ في ذلك الوقت أن المعارضة الدينية كانت تمارس وفق النمط التقليدي للمقاومة الانفعالية. ولكن الخميني لم يبد شيئاً من تحفظ أسلافه في قاموس ادانته للسلطة، بمن فيها شخص الشاه. وكان جزاؤه على ذلك السجن ثم النفي في نهاية المطاف إلى مدينة النجف الشيعية المقدسة في العراق ليتبوأ موقعاً له في الحوزة العلمية المشهورة هناك، حيث كانت ملجأ تقليدياً لرجال الدين الإيرانيين. وفي الحوزة النجفية التي محاضراته عن الحكم الإسلامي التي شكلت مذهبه في «ولاية الفقيه»، الذي كان يمثل خروجاً جذرياً عن الفكر السياسي الديني في إيران من حيث أنه بَشَّرَ بشكل بديل من أشكال الحكم يستند إلى الشريعة الإسلامية كما يطرحها ويفسرها فقيه عادل ومؤهل (انظر الفصل الأول)، فلم يعد ذلك مجرد دفاع عن دائرة الدين بل كان مشروع حكم بديل داخلها. وقد كُتِبَ هذا المذهب في دستور الثورة الإيرانية لإقامة جمهورية إسلامية: أخيراً نزل رجال الدين الإيرانيون (أو قسم منهم) إلى ساحة الصراع الأيديولوجي على الدولة الحديثة. وكان موقفهم في هذا المضمار موقفاً «أصولياً» من حيث أنه استحضر العقائد والشروط الأصلية، كما يُفترض، لاسلام الرسول والأئمة الشيعية.

لقد جادلتُ (في الفصل الأول) قائلاً أن مذهب الخميني في الحكم، رغم صياغته بمفردات الخطابات والمراجع الشيعية، وتجنبه أي إشارة إلى الأفكار أو الأيديولوجيات الغربية (إلا بغرض شجبتها عموماً)، يستند مع ذلك إلى فرضيات الدولة الحديثة والأمة، وخاصة إلى فكرة الأشكال الحديثة من العمل السياسي الشعبي والتعبئة السياسية الشعبية، وأن

مذهبه الاساسي في «ولاية الفقيه»، الذي ينيط مهمة حكم المسلمين بالفقيه العادل، يمثل خروجاً جذرياً عن التيار الرئيسي للأفكار السياسية الإسلامية، سنية أو شيعية، التي اعترفت عموماً وقبلت بان يتولى الحكم امراء لديهم سطوة كافية للحفاظ على النظام ووحدة الامة الإسلامية شريطة ان يكونوا مسلمين ويطبقون العبادة الإسلامية ويسهلون ممارستها. أما ان يكون الامير فقيهاً فلم يكن قط شرطاً مطلوباً. ومما له مغزاه على هذا الصعيد ان الخميني ضم مفهوماً اورياً واحداً الى قاموسه السياسي في فترة التحريض الثوري، وهو مفهوم «الجمهورية». ولعل تجديد الخميني الحداثوي، الضمني في الاحوال الاخرى، يتجلى في مصطلح «الجمهورية الإسلامية»، وهي شكل من اشكال الحكم لم يرد له ذكر قط في تاريخ اسلامي تسوده سلالات نال حكمها في الغالب قبول الفقهاء السنة والشيعه. واذا اعتمد خميني، كما كان من الجائز ان يفعل، على فرضيات ايديولوجية حديثة، فان الفرصة لم تتوفر له ذات يوم قبل الثورة للمشاركة في اشكال حديثة من التنظيم السياسي. والتنظيم السياسي الذي عول عليه خلال منفاه وفي صنع الثورة، كان تنظيم الشبكات التقليدية التي سبق ذكرها. وخلال منفي الخميني حافظت مجموعة من رجال الدين المرتبطين به، على شبكات الدعم والمحسوبية، وكانت تجبي الرسوم الدينية باسمه (انظر، بخاش، Bakhsh, ١٩٨٥). وقد كشفت الاجهزة الامنية امر بعضهم وتعرضوا الى فترات من الملاحقة والسجن، ولكن لم يكن من الممكن القضاء على تنظيمهم الذي كان موقعه في شبكة المساجد والبازارات والمدارس الدينية التي لم تكن ذات يوم تحت سيطرة النظام بالكامل. وعندما سنحت فرصة العمل السياسي المكشوف كان رجال الدين المسلمون، الفئة الوحيدة التي تتمتع بتنظيم وموارد يمكن تعبئتها وتوجيهها بشكل منسق. كما كانت لديهم قيادة ذات قوة وموهبة كبيرتين في شخص

خميني. اذ انه وحده من بين كل القادة المرشحين طالب بتنازل الشاه عن العرش وانهاء النظام الملكي لصالح قيام جمهورية اسلامية في حين ان كل القادة العلمانيين كانوا يرفعون مطالب واهنة بتقديم تنازلات في مجال حقوق الانسان. ولم يتردد قط او يبد اي ميل الى المساومة او المماطلة رغم كل الضغوط. وفي الوقت نفسه صدرت منه اشارات مبهمه عن الالتزام بالديمقراطية والعدالة الاجتماعية، وذلك من خلال المفردات الراديكالية التي استخدمها بالدرجة الرئيسية. وكانت بطائنه في المنفى تضم العديد من المثقفين المرموقين الذين تعلموا في الغرب، مثل بني صدر ويزدي، الامر الذي عزز الانطباع بان هناك انفتاحاً تقدماً على اهداف سياسية حديثة. وادت هذه العوامل بقوى ديمقراطية ويسارية عديدة الى التسليم بقيادة الخميني فوق الجميع، بهذا القدر او ذاك من الحماسة. وهكذا تحققت ثورة اصولية بدعم تام من قوى ديمقراطية علمانية اصبحت فيما بعد ضحيتها.

يثير النقاش اعلاه السؤال عن مدى استناد الثورة الاسلامية في ايران الى تأييد شعبي نابع من التزام ديني على وجه التحديد. فهذه قضية من الصعب جداً الجزم فيها باي قدر من الثقة. اذ ان الاكثرية العظمى من الايرانيين مسلمون شيعة. ويتضمن جزء من اسطورة الشيعة وطقسهم، احياء ذكرى استشهاد الامام الحسين واسرته وصحبه في معركة كربلاء في القرن السابع. وقد علق بعض الكتاب^(١٥) اهمية بالغة على هذه الموضوعية المركزية باعتبارها رمزاً لنضال الحق ضد الباطل والطاغوت، وهو رأي يشتركون فيه مع الشيعة الراديكاليين الحديثين. وحقيقة الامر ان الشيعة في سائر انحاء العالم يقيمون شعائر العزاء هذه منذ قرون دون اي مدلولات سياسية لازمة الا في المناسبات التي تطرح فيها تفسيرات سياسية صريحة بالارتباط مع نضالات معاصرة. وهذا ما حدث على وجه التحديد في اعمال التحريض التي قادت الى الثورة.

وعلى مستوى آخر، ابقى العديد من الشخصيات الدينية المحافظة، داخل الدوائر الدينية وخارجها، على مسافة بينهم وبين الثورة بل ان البعض منهم تحدث ضد تفسيرات الخميني السياسية للمذهب الشيعي. وهناك فكر شيعي راديكالي خارج رجال الدين، مثل فكر علي شريعتي ذي النفوذ الواسع (انظر الفصل الاول) لا يتفق مع تعريف الخميني للحكم الاسلامي. اما عامة الشعب فان جماهير الريف معروفة بايمانها الارثوذكسي او تعلقها الخاص برجال الدين (المرتبطين في احيان كثيرة بملاك الارض والسلطة). وكانت للفئات المدنية القديمة من التجار والحرفيين والشبكات المنخرطين فيها، صلة عريقة برجال الدين يرتبطون معهم بالقربة والعلاقات التجارية. وكانت هذه الفئات مشاركة في الثورة مشاركة واضحة وهامة ولكن ليس بالضرورة من خلال الالتزام الديني. ويصعب التوثق من الالتزامات السياسية او المعتقد الديني لسكان مدن الاكواخ حديثي التمدن حول طهران والمدن الكبيرة الاخرى. ويمكن ان نقدر انهم كانوا متقلبين ومتغيرين وقابلين قطعاً للتأثر بالتحريض الذي تمارسه اي مجموعة سياسية معارضة تستطيع الوصول اليهم، ولعل الشبكات الاسلامية كانت الطريق الوحيد الذي يمكن الوصول اليهم من خلاله ازاء يقظة السافاك (اسم شرطة الشاه السرية المرهوبة). وفي كل الاحوال فان درجة مشاركة هذه الفئات في التحريض الثوري ليست معروفة على وجه التحديد. والفئة التي كان تحركها هاماً بصفة خاصة لنجاح الثورة كانت عمال النفط وموظفي البنوك وعمال المؤسسات الحكومية الذين شلّ اضرابهم المشترك نظام الشاه. وهذه الفئات ليست معروفة على نحو خاص بالتزامها الديني فالكثير من الموظفين البيروقراطيين ذوو تعليم حديث ورغم ان بعضهم لربما كان متديناً على المستوى الشخصي فقد كانت لديهم، عادة، اهداف سياسية علمانية. وعمال النفط معروفون تاريخياً بميولهم

اليسارية، وكانوا يشكلون واحدة من أكثر القواعد خصوبة للتظيم الشيوعي حين كان ممكناً. لذا يبدو ان اهمية الالتزام الديني لتأييد الثورة كانت عاملاً متغيراً. والمؤكد انه ليس طبعاً مفروضاً منه لدى السكان المتدينين ان يسيروا وراء قادة اسلاميين وشعارات اسلامية. وكان الدور القيادي للأفكار والكوادر الدينية محدداً سياسياً وايدولوجياً بالارتباط مع وضع كانت القوى الدينية تمتلك فيه، على نحو فريد، التنظيم والموارد فيما كانت كل الفصائل المعارضة الاخرى ضعيفة، غير منظمة وغير مستعدة^(١٦).

لقد اصبحت الثورة في ايران ممكنة بتضافر عدة تناقضات اقتصادية وسياسية (انظر الفصل الثالث) . وهي شأنها شأن الثورات الاخرى، لم تكن حتمية بل صنعها التقاء عوامل على نحو مناسب، كان من اهمها قيادة الخميني القوية وغير المهادنة، مدعومة بشبكات من التنظيمات التي تتمحور حول مؤسسات كوادر دينية. وهذا المنعطف هو الذي صنع الثورة، وجعلها ثورة اسلامية. وقد حاولت ان ابين ان اهمية الدين في تاريخ ايران الحديث تعود الى حقيقة انه ظل الدائرة الكبيرة الوحيدة، التي لم تضمها الدولة وتسيطر عليها بصورة كاملة، فاحتفظت بامكانية العمل المستقل وممارسة التنظيم. ويختلف هذا تماماً عن التفسير الشعبي للثورة الاسلامية بتأثير جوهر ديني ما متأصل في الثقافة الايرانية ويأسر قلوب الايرانيين وعقولهم بكل سهولة.

الخلاصة

اجريت مسحاً لتيارات الاصولية الاسلامية في مصر، وفي ايران، لايجاد تمازج معها، في سياقات علاقاتها الايدولوجية والسياسية بالدولة الحديثة. وجادلت بالقول ان الاختلافات بين الحركات والايديولوجيات في البلدين لا يمكن ان تختزل الى الاختلافات بين

الاسلام السني والاسلام الشيعي رغم اهمية البعض من اوجه هذا الاختلاف مثل مذهب الامامة الشيعي وعبادة الشيعة للشهداء. ولكن هذه الفوارق لا يمكن ان تفسر التباين في طابع الحركات الاسلامية في البلدين والاهمية السياسية لهذه الحركات. وحاولتُ ان افسرها بالتاريخ المختلف للانماط المختلفة في اصفاء طابع المؤسسة على الدين ازاء الدولة في البلدين. كما جادلت بالقول ان هذه الخطابات والسياسة الاسلامية خطابات وسياسة حديثة من حيث انها تشتمل على بناء التاريخ المقدس للاسلام بأشكال ذات صلة بنماذج الدولة الحديثة. وستجري متابعة هذه الموضوعات والمحاججات بالارتباط مع سياقات واوضاع مختلفة في الفصول التالية.

هوامش الفصل الثاني

(١) للاطلاع على مناقشة توصيف ماكس فيبر للدولة الحديثة انظر، Beetham, 1985.

(٢) للاطلاع على مناقشة اوسع حول مسألة الدولة الحديثة، انظر الفصل السادس.

(٣) للاطلاع على عرض لفكر عبده انظر، Hourani, 1962, PP- 130 - 60

(٤) انظر، Plant, 1983, PP- 16 - 40

(٥) Hourani, 1962, PP- 135 - 40

(٦) في الوقت الذي يلتزم فيه بعض «الاخوان المسلمين» بتطبيق القانون الجزائري القرآني في نهاية المطاف، ذهبوا (انظر ، الغزالي، ١٩٤٨) الى ان هذه الوصفات لن تكون عادلة الا في ظروف من العدالة الاجتماعية العامة في مجتمع اسلامي حق.

(٧) انظر 5 - 44 - PP , 1983 G- Baer

(٨) انظر 83 - 69 - PP Enayat, 1982

(٩) للاطلاع على تاريخ «الاخوان المسلمين» انظر، Mitchell, 1969

١. سياسة «الأحزاب المصممين» التمييزية على سبيل المثال. شديدة التأثير
بالتوازي مع «المنوي» العرب التي تم التحكم في بلد ذي أغلبية مسلمة.

٢. يمكن بعد مدة أكثر استقصاء عن هذه الجماعات ونشاطاتها في Ibrahim
(1980), al - Ansari (1984) and Kepel, 1985.

٣. صرح حيث أنه بعد نوري في Lewis, 1985.

٤. الصراع على تقرير يتناول علاقة العلماء بالدولة العراقية، انظر Algar, 1980.

٥. الصراع على توزيع تعليمي لا يرون «تعددية» انظر Abrahamian, 1982.

٦. الصراع على مناقشة «المقوى» السياسي لعقود العزاد انظر Fischer,
1980, PP - 12 - 27, 170 - 80 and 213 - 16.

٧. الصراع على مناقشة أوسع حول مسألة مشاركة الفئات الاجتماعية المختلفة
في التنمية. انظر الفصل الثالث.

الفصل الثالث

الطبقات كفاعلات سياسية في الثورة الأيرونية

ان تكوين الطبقات بوصفها فاعلات سياسية Political actors سمة مشتركة في النظرة السوسيولوجية للسياسة. ولعل الماركسية تستطيع ادعاء اكثر التظليلات استفادة في هذا المضمار ولكن مفردات الطبقة والسياسة لا تقتصر باي حال على الماركسية وحدها. فهناك منطلق عام يكمن في اساس كل هذه الاشكال من التفسير، وهو ان الطبقة الاجتماعية، بحكم ما تحتله من موقع محدد في المجتمع، تكتسب مصالح خاصة بها، ولديها شكل خصوصي من الممارسة الاجتماعية، وعلى اساس هذه العوامل تطور وعياً مشتركاً او نظرة مشتركة الى العالم، او ايديولوجيا مشتركة، تشكل بدورها الاساس لتوجه سياسي وميول معينة نحو العمل السياسي او الخمول السياسي. ويعني هذا ان الطبقات، بوصفها ذوات سياسية، تتكون على مستوى التجربة الاقتصادية - الاجتماعية ويصفها هذه تُقدم للعملية السياسية كفاعلات سياسية جاهزة. وهكذا تكون العمليات والمؤسسات السياسية متلقية سلبية لفاعلات سياسية تشكلها قوى اقتصادية - اجتماعية. وفي النقاش

التالي سأجري معايينة نقدية لتوصيف الفاعلات السياسية في الثورة الإيرانية توصيفاً طبقياً، ماركسياً وغير ماركسي على السواء. وسأشير الى ان هذه المفردات الطبقية لا تقتصر بكل الاحوال على ايران وحدها بل لها استعمال اعم بكثير:

وتحتل التفسيرات الطبقية موقع الصدارة في الادبيات، صراحة او ضمناً بفعل «سياق بنوي»، ما اسميه «سيناريو الازمة». ولنقدم في البداية تخطيطاً لهذا السيناريو.

سيناريو الازمة

يبدو ان هناك اتفاقاً واسعاً في الادبيات على انه كانت هناك توترات بنوية متراكمة في الاقتصاد والمجتمع الايرانيين خلال السنوات التي سبقت الثورة. وقد يكون هناك بعض الاختلاف حول طبيعة هذه التوترات او اسبابها على وجه التحديد. ويشخص ابراهيميان^(١) تفسيرين متناقضين لاسباب الثورة: تفسير يقول ان الشاه كان يحقق التحديث بسرعة شديدة على رعاياه التقليديين المتخلفين، وآخر يقول انه لم يحقق التحديث بسرعة كافية للوضع الايراني المعاصر. ويجادل ابراهيميان قائلاً ان كل تفسير يتضمن نصف الحقيقة. ويأتي تفسيره من منظور التطور المتفاوت، بيناقتصادي - اجتماعي متسارع وتختلف سياسي. وتتكرر هذه الموضوعات في الادبيات الحديثة عن الثورة، وربما ليس بالمحاجة الصريحة والمقنعة التي ترد في نص ابراهيميان. وكان ما يسمى «الثورة البيضاء» التي ابتدأت بالاصلاح الزراعي في عام ١٩٦٢، قد دشنت فترة من التطور الاقتصادي المتسارع والتحديث الذي انطلق بوتيرة عالية مع الزيادة الدراماتيكية بموائد النفط في عام ١٩٧٣. وحدث النمو الاقتصادي بدوره تغييرات اجتماعية بالغة الاثر وكان التطور الاقتصادي والتطور الاجتماعي على السواء متفاوتين

ومتناقضين. وكان الاصلاح الزراعي في نهاية المطاف لصالح الفلاحين الاغنياء ورأس المال الزراعي والملاك في القطاعات الاكثر رأسمالية على حساب القطاعات الفلاحية الفقيرة والمعدمة. وفي الواقع ان السياسة المتبعة في المجال الزراعي ادت الى انخفاض الانتاج واقتضت استيراد المواد الغذائية بكميات كبيرة. وكانت الزراعة التي تستخدم الاساليب التكنولوجية الحديثة في منطقة واحدة تتعايش مع غياب ابسط المستلزمات مثل الكهرباء في غالبية القرى. وتسارعت وتيرة الهجرة من الريف الى المدينة. واتسع التعليم والعناية الصحية وغيرها من الخدمات الاجتماعية بوتائر تثير الاعجاب على الورق، ولكن مستويات الامية ونسبة الوفيات بين الرضع وتوفير الخدمات الصحية ظلت متدنية حتى بمعايير العالم الثالث. وكانت ثمار النمو الاقتصادي على العموم توزع توزيعاً شديداً التفاوت حسب الطبقة والمنطقة باتجاه متوقع: منافع اكثر للثرياء والقطاع ذي الاجور الاعلى من الايدي العاملة، ومنافع اكثر بكثير لطهران والمناطق الوسطى الناطقة بالفارسية، واقل منها بكثير لاقاليم مثل اذربيجان، واقل المنافع على الاطلاق للاطراف القومية مثل كردستان.

وادت عوامل الدفع في الاصلاح الزراعي والبطالة الريفية وعوامل الشد في الاقتصادات المدنية المتسعة، وخاصة في قطاعي البناء والخدمات، الى تسارع وتيرة الهجرة من الريف الى المدينة موسّعة جيش فقراء المدن في الاحياء الفقيرة ومستوطنات من لا مأوى لهم في جنوب طهران والمدن الكبيرة الاخرى. ولربما انتفعت هذه الفئات هامشياً من الحقبة النفطية ولكنها ظلت تعيش عموماً في مساكن متداعية وغير مأمونة، محرومة من ابسط المستلزمات والخدمات، ومقصورة على العمالة العابرة وغير المضمونة.

وامصبح قطاع الدولة المتسع رب العمل الرئيسي (يقدر ان واحداً

من كل اثنين كان يعمل في قطاع الدولة في طهران). وكان هذا يرتبط باتساع التعليم والتعليم العالي. وعلى المستويات الأدنى كانت هناك زيادة ملحوظة في معدلات تعلم القراءة والكتابة خلال السنوات العشرين التي سبقت الثورة ولكن هذه المعدلات ظلت منخفضة بمعايير العالم الثالث والمعايير الإقليمية. وكانت معرفة القراءة والكتابة شرطاً هاماً لاجتياز عمل مضمون أكثر في الحكومة والصناعة. وعلى المستويات الأعلى كان خريجو الجامعات الإيرانية والاجنبية يُستوعبون في تشكيلات الجهاز البيروقراطي للدولة.

وجنت شرائح وفئات اجتماعية معينة منافع مادية كبيرة من هذا الوضع. وكانت مصالح رأس المال أول المنتفعين ولكن بفوارق بينة في توزيع هذه المنافع: اصحاب المصارف والصناعيين والتجار الذين كانوا يشكلون جزءاً من الزمرة المحيطة بالشاه والعائلة المالكة، ومن كانوا يشكلون شبكات المحسوبية المنبثقة من هذه الزمرة، انتفعوا بنسب لا يستحقونها. وشارك كبار مسؤولي الدولة والمسؤولين العسكريين في هذه المنافع من خلال الدخول في شراكات أو قبض «عمولات» (بما في ذلك نسب مئوية مريحة عن المشتريات العسكرية). وتمتعت فئات رأسمالية خارج هذه الدوائر والشبكات، وخاصة تجار البازار، بمنافع كبيرة ولكنها كانت مُستبعدة عن الافضال التي تغدق على الفئة السابقة، مثل القروض رخيصة الكلفة وسهولة الحصول على التراخيص والمقاولات الاجنبية. كما كان تجار البازار واقعين تحت ضغوط ومضايقات من اجهزة الدولة، مثل تحميلهم مسؤولية المستويات العالية من ارتفاع الاسعار ومعايبتهم على ذلك.

ومن بين الفئات ذات الثقافة الغربية كان كبار موظفي الدولة والمهنيين ذوي حظوة واسعة من حيث المرتبات وظروف المعيشة ونمط الحياة. كما انتفعت فئات ذوي الياقات البيض العاملين بمرتبات ولكن بقدر

أقل. وكانت شرائح من الطبقة العاملة مثل عمال النفط في ذروة الانتعاش، تقبض أجوراً معقولة وتتمتع بضمان نسبي في العمل. ولم يكن هذا حال كل العمال الصناعيين الذين عانى كثيرون منهم بسبب الأجور المتدنية والظروف المتردية وانعدام الضمان. وعلى العموم كانت المنافع المادية للعاملين بمرتبات وأجور، تتآكل بانتظام نتيجة ارتفاع مستويات التضخم. ونشأت «الازمة» بفعل عمليتين، عملية اقتصادية وأخرى سياسية. فاققتصادياً حدث انكماش وفُرضت قيود نقدية على أثر «حمولة» الاقتصاد وارتفاع مستويات التضخم وانفاق الدولة. وكان الانحدار في صناعة البناء ايذاناً بالركود الذي كان العمال المياومون من فقراء المدن الأشد تضرراً به. واشتملت علاجات التضخم على تجميد الاسعار تجميداً نصف جدي فُرض بكل صرامة في البازار حيث القيت مسؤولية التضخم على عاتق التجار المتريحين. وبصورة أعم، فقد خابت آمال القطاعات الممتازة للعاملين بأجور ومرتبات في تحقيق النمو وارتفاع مستوى المعيشة. ونشأ وضع كلاسيكي من «الحرمان النسبي».

وسياسياً، كان الاستياء يرتبط باستبعاد شرائح وفئات عن العملية السياسية، قادهما تعليمها وخبرتها الى توقع المشاركة فيها والمطالبة بها. كما أن توسع التعليم والتعليم العالي، وتشغيل اعداد متزايدة من المتعلمين في الخدمة المدنية، عزز الآمال المعقودة على تحقيق المشاركة السياسية، مثلما فعل انخراط سكان المدن والتمسدين في الساحة السياسية الوطنية من خلال سقوط الحواجز الخصوصية للقرية والجماعة. ولكن استراتيجية الشاه استمرت في الابقاء على اسلوب حكم شديد الاوتوقراطية قاصراً السلطة السياسية على زمرة صغيرة في البلاط والقوات المسلحة، ومناوئاً مع ذلك بتحريك هذه الزمرة ضد بعضها البعض بحيث لا تتمكن ابداً من اتباع سياسات وممارسة نشاطات بصورة مستقلة عنه شخصياً. وكان الشاه وزمرته يتجاوزون أو يتجاهلون

كبار الاداريين والمخططين والخبراء، ويعاملونهم احياناً معاملة
الفراشين، وخلقّت سياسات الشاه في النتيجة، شرائح وفئات كانت
متعلمة ومتفصلة، عمل كثيرون من افرادها في مراكز هامة من مراكز
صنع القرار سابقاً وكانوا اصحاب حظوة مادياً ولكنهم كانوا مُستبعدين
سياسياً. وتجلت مرارة هذه الفئات وسخطها في اضرابات موظفي
الحكومة والبنوك التي شكلت خطوة بالغة الاهمية في الثورة.

وكما سبقت الاشارة اليه فان تفسيراً معيناً لهذه «الازمة» يحظى
بقبول عام في الادبيات، أو يعطي فكرة معينة عن نشوء تناقضات
اقتصادية وسياسية في نظام الشاه شكلت الارضية الاساسية للثورة.
وقد نشير بصورة عابرة الى ان بعض بلدان الشرق الاوسط والعالم
الثالث، وخاصة البلدان التي تعتمد على عوائد النفط، يمكن ان تُعامل
بمعايير مماثلة في تحديد طابعها. وغني عن القول ان هذه التناقضات
بحد ذاتها لا تشكل اسباباً ضرورية للثورة.

تحليل طبقي

في الصورة البنيوية اعلاه، هل يمكن تشخيص القوى والفاعلات
السياسية بمعايير «الطبقة» المعرّفة بالمعنى الماركسي للعلاقة بوسائل
الانتاج؟ اول ما ينبغي ان يُلاحظ هو ان التحليلات الحقيقية بهذه
المعايير كانت قليلة جداً وان هذه جاءت في غالبيتها لامن مصادر
اكاديمية وانما من اليسار السياسي، في ايران وفي الخارج على السواء.
وليس هناك شحة في الكتاب الاكاديميين ذوي الالتزامات الماركسية
عن ايران ولكنهم، على حد علمي، اكتفوا في الغالب بالاقوال البرنامجية
عن مرغوبة التحليل الطبقي ثم انطلقوا بطروحات تجليات تستخدم
«الطبقة» بمعنى وصفي لا كمفهوم ماركسي صارم. ومن الامثلة على ذلك
كتاب ابراهيميان الذي ورد ذكره سابقاً فان مشروعه هو كتابة

سوسيولوجيا سياسية لايران القرن العشرين من حيث التفاعل بين التنظيم السياسي والقوى الاجتماعية. ويفترض في «مدخل» الكتاب مقولتين من مقولات القوى الاجتماعية والجماعات الاشية والطبقات الاجتماعية. ولكن من الواضح ان المؤلف لا يشعر بالارتياح ازاء التعريف الماركسي الكلاسيكي للطبقة من منطلق العلاقات بوسائل الانتاج، الامر الذي يحدده بالمفردات التالية:

«سيطبق (الكتاب) مصطلح «الطبقة الاجتماعية» على الشرائح اللافقية الواسعة التي تتألف من افراد لهم علاقات مشتركة بوسائل الانتاج وتفاعل مشترك مع وسائل الادارة، ولهم، في بيئة نامية، مواقف مشتركة من التحديث الاقتصادي والاجتماعي والسياسي».

(ابراهيميان، ١٩٨٢، ص ٥)

ويقول لنا لاحقاً ان مفهومه للطبقة مفهوم «ماركسي جديد»، يتبع اي . بي . تومسون E- P - Thompson بان:

«ظاهرة الطبقة ينبغي ان تفهم لا بمجرد مفردات علاقتها بنمط الانتاج ... بل، على العكس من ذلك في سياق الزمن التاريخي والاحتكاك الاجتماعي مع الطبقات المعاصرة الاخرى».

(المصدر السابق، ص ٦).

يبدو ان هناك ابهاماً متعمداً في هذه الصياغات، ناجماً عن ادراك بان المفاهيم الماركسية الضيقة لـ «التحليل الطبقي» شديدة التحديد للتحليل الاجتماعي والتاريخي. فهو يزج «التفاعلات المشتركة مع وسائل الادارة» و«المواقف المشتركة» الى جانب نمط الانتاج. وفي المخططات الماركسية، والمخططات السوسيولوجية الاخرى، تكون «المواقف» متغيرات تابعة تُفسر بمفردات الطبقة. ولا تحدد معايير الطبقة. ونتيجة هذه الاشتراطات فان اي مجموعة يمكن ان يشار اليها على انها طبقة. ويفقد المصطلح كل دقة مفهومية ويصبح مقولة وصفية ومتحولة،

وهكذا، على أية حال، تستخدم بصورة عامة (وخارج الماركسية، بصورة مشروعة). ومن هذه الناحية يقوم ابراهاميان بايماءة نحو الماركسية ولكنها ايماءة نتائجها النظرية غير محددة، هي في اقصى الاحوال توجه عام نحو تحليل الظواهر السياسية ارتباطاً بالعلاقات الاجتماعية والاقتصادية. وتكون النتيجة تاريخاً اجتماعياً تحليلياً جيداً ولكنه ليس تحليلاً طبقياً بالمعنى الماركسي. وسيتبين من المحاججات المقدمة هنا ان المقصود بذلك ليس الانتقاد.

لمعانية منطق التحليل الطبقي الماركسي وصلاحيته فيما يتعلق بالثورة الايرانية، نحتاج الى مثال متماسك على مثل هذا التحليل. ولم اتمكن من ايجاد تحليل كهذا في الادبيات الاكاديمية رغم ان هناك، كما رأينا، التزامات كثيرة به. ومن الناحية الفعلية فان «التحليل الطبقي» يصبح للكثيرين من اليسار، الامير الغائب الذي سيكشف ظهوره كل شيء عندما تزف الساعة. لذا من الضروري ان نرى كيف سيبدو التحليل الطبقي وما هي القضايا التحليلية والسياسية التي يثيرها. وبدلاً من بناء تحليل طبقي افتراضي من عندي لتوضيح هذه النقاط سأتناول التحليل الطبقي المتماسك الوحيد الذي تمكنت من العثور عليه، وهو التحليل الصادر عن حزب توده (الشيوعي) الايراني بعد الثورة^(٢). ومن الواضح ان المصطلحات الدقيقة لهذا التحليل متأثرة باعتباريات سياسية آنية ويجوز لهذا السبب اعتباره مثلاً أقل مشروعية من تحليل صادر عن جهة اكااديمية. ولكنه مع ذلك يبين بصورة جيدة جداً المنطق النظري والقضايا المفهومية. لمثل هذا التحليل، وهو الهدف الرئيسي من هذا العرض. واساس هذا الموقف النظري هو الافتراض القائل ان الفاعلات السياسية تتكون على مستوى العلاقات الاقتصادية. الطبقيّة وبهذه الصفة تعطى الى المضممار السياسي الذي هو متلق سلبي لهذه الفاعلات. ومنطق هذا الموقف منطق مشروط ولكن المواقف

الماركسية الاكثر لبرالية او «الارقي»، التي تؤكد على «الاستقلال النسبي» للسياسي، لا تغيره منهجياً.

يتبع تحليل حزب توده المخطط الماركسي الذي تُعرف فيه الطبقات من حيث علاقاتها في نمط الانتاج. ويتعمد هذا في احيان كثيرة لدى تطبيقه على بلدان العالم الثالث، بفعل السياق الدولي لتبعية التشكيلات الاقتصادية والاجتماعية تبعية مفترضة الى سوق عالمية تهيمن عليها الرأسمالية المتطورة. وفي حالة ايران، لم تعد المؤسسات والطبقات الاقطاعية عوامل واردة (وخاصة بعد الاصلاح الزراعي في اوائل الستينات). وبناء على هذه الاعتبارات يشخص تحليل حزب توده، الطبقات والفئات التالية التي تُعدّ هنا مع بعض التعليقات والاشتراطات: البرجوازية، المقسمة بدورها: الى:

(١) الكومبرادور او البرجوازية «التابعة»، التي تُعرف تعريفات مختلفة ولكن مع التشديد دائماً على تبعيةها لرأس المال الاجنبي في نشاطها واعادة انتاجها. وبالمعنى الضيق يشمل هذا عملياً كل رأس المال والرأسماليين في ظل الشاه، وتحليل حزب توده يتبع هذا المنطق. وان زمر رأس المال المحيطة بالبلاط ليست وحدها المشمولة في هذه الفئة (بعض الماركسيين قصروا تسمية الكومبرادور على هذه المجموعة) بل ومعها ايضاً كبار تجار البازار الذين يتعاملون في مجال التجارة الخارجية وينتمي الى هذه الفئة عملياً كل الصناعيين الكبار اياً كان موقعهم الاجتماعي حيث ان غالبية الصناعات كانت تعمل بترخيص من رأس المال الاجنبي او في شراكة معه.

(٢) لا يُبقي هذا مجاًلاً يذكر للبرجوازية الوطنية، لاولئك الذين يعملون بالارتباط مع دورات انتاج تتم بالكامل داخل ايران. واذا كان هناك مثل هؤلاء فانهم سيتألفون من اصحاب معامل صغيرة وورشات وتجار صفار ومرايين (وحتى عندئذ سيكون الكثير من البضائع

الرأسمالية المستخدمة في الانتاج او التجارة بضائع مستوردة). وبمفردات اليسار السياسية فان هذه الفئة تُنسب دون عناء الى البرجوازية الصغيرة. وفي تحليلات حزب توده تتميز البرجوازية الوطنية عن قطاعات البرجوازية الصغيرة المنخرطة في الانتاج، مثل الحرفيين والصناع، بمعيار المشاركة في عملية العمل، اي ان البرجوازية الوطنية تستخدم العمل في حين ان تلك القطاعات من البرجوازية الصغيرة، المنخرطة في الانتاج، تعمل بصورة مباشرة في مؤسساتها.

٢) البرجوازية الصغيرة: اوسع المقولات وأكثرها انتشاراً في مفردات اليسار على اختلافها، ومقولة مثقلة بالادوار السياسية. فهي لا تشمل على الشرائح البرجوازية الصغيرة «الكلاسيكية» من الاعمال الصغيرة والورشات بل وتضم في تحليل حزب توده قطاع الخدمات بأسره الذي يشتمل بدوره على بيروقراطيي الحكومة والمهنيين وغالبية قطاعات الكتبة. وهكذا تصبح فئة المثقفين (الانتلجنسيا) كلها برجوازية صغيرة بحكم هذا التعريف.

ومما يثير حتى قدراً أكبر من الاستغراب ان تحليل توده يضم العديد من فئات الفلاحين والحرفيين الريفيين الى فئة «البرجوازية الصغيرة التقليدية» وان كانت في عملية تحلل بفعل رأس المال. الفلاحون (بمن فيهم فقراء الريف): كانوا وقت قيام الثورة منقسمين الى طبقة كولاك من المزارعين الرأسماليين ومنتجين برجوازيين صغار/ سلعيين صغار، كما سبق ذكره، وعمال زراعيين معدمين كان كثيرون منهم يتجهون نحو الهجرة.

الطبقة العاملة: عمال اجراء مستخدمون بانتظام في الصناعة والخدمات. وكانت هذه تشكل في ايران فئة صغيرة ولكنها متسعة ومهمة سياسياً. وكان قطاع البناء من اهم الصناعات، وخاصة خلال سنوات الانتعاش في منتصف السبعينات. وكان الكثير من العمال في هذا

المجال مياومين ولربما عانوا من انحسار قطاع البناء انحساراً انكماشياً بعد عام ١٩٧٥. هل كانوا «طبقة عاملة» ام أحيلوا الى الفئة التالية؟ البروليتاريا الرثة، او فقراء المدن «الهامشيون». غالبيتهم مهاجرون حديثو العهد من الريف في مستوطنات لمن لا مأوى لهم واحياء فقيرة على اطراف طهران والمدن الكبيرة الاخرى. عمل مؤقت وخدمات مثل العتالة وياعة متجولون. مستوى عال من البطالة ونقص العمالة. واحدى المشاكل التي يتعين على التحليل الطبقي الصارم ان يواجهها هي كيف يُحدّد في اطار هذا التصنيف موقع فئتين واسعتين من الفاعلين الذين من الواضح انهم كانوا ذوي اهمية مركزية للثورة: فئة المثقفين وفئة رجال الدين. فاما يتعين تنسيبهم الى احدى الفئات الطبقيّة او يتعين التبيان بانهم يمثلون مصالح طبقيّة معينة. وقد رأينا انه في تحليل حزب توده تُنسب الفئتان على السواء في الغالب (اعتباطاً) الى البرجوازية الصغيرة. ومن جهة اخرى لاحظ بعض الكتاب (محققين تماماً) ان هناك تمايزاً شديداً بين رجال الدين من حيث الملكية والدخل متراوحيين بين ملاك كبار ووعاظ ذوي مرتبات متدنية. كما ان اصلاح الشاه للمؤسسات الدينية مثل الاوقاف وفصل وظائف مثل التعليم والشرع بصورة متزايدة عن هذه المؤسسات اسفر عن افقار قطاعات متنامية من رجال الدين وفقدانها الضمان مع بلترتها. وحاول الشاه ايضاً (بقدر من النجاح) ضم اكبر عدد ممكن من رجال الدين الى مؤسسات الدولة، بما فيها حزب رستاخيز الرسمي وحتى السافاك سييء الصيت (الجهاز الامني). وهذه الاقوال صحيحة في خطوطها العامة. ولكن هل ان هذه الفوارق الاقتصادية مقابلة لانتماءات سياسية؟ بعض الكتاب اقترحوا انها مقابلة: جي. بي. ديفار J. P. Digard (١٩٨٢، ص ٨٧)، على سبيل المثال، يقول في نهاية مقالة عن المذهب الشيعي والدولة في ايران، ان رجال الدين الايرانيين لا يشكلون طبقة واحدة، بل ينبغي تمييزهم، وفق المخطط

الماركسي للطبقات، حسب المواقع والعلاقات الاقتصادية والاجتماعية المختلفة، التي يرتبطون بها. وهو لا يوضح ابعاد ولكن يُفترض ان هدف مثل هذا التحليل هو العلاقات بين المواقع الطبقيّة والمواقف السياسية - الدينية للقطاعات المختلفة من رجال الدين. هل نخلص من ذلك على سبيل المثال، الى ان رجال الدين الفقراء يتخذون مواقف اكثر راديكالية او ثورية؟ ان الادلة لا تسند ذلك. فنحن نعرف، مثلاً، ان اكثر رجال الدين فقراً، وهم اخوند القرى Village akhunds، كانوا يميلون الى اتخاذ جانب الملاك والسلطة ضد فقراء الفلاحين. والارجح ان السلوك السياسي لرجال الدين يرتبط بالشبكات المؤسسية التي يشكلون جزءاً منها، اكثر من ارتباطه بموقعهم الطبقي. فعلى سبيل المثال، ان اقدام الدولة البهلوية على تجريد المؤسسات الدينية من امتيازاتها ومراكزها شكّل في انقسامات رجال الدين وولاءاتهم السياسية عاملاً اكثر اهمية بكثير من مواقع طبقيّة محددة. ويشتمل هذا، بالطبع، على عوامل اقتصادية مثل العقبات التي تعترض فرص العمل والحراك الاجتماعي لرجال دين شباب طموحين، وهي عقبات كان يمكن تذليلها، عند البعض، بالتعاون مع اجهزة الدولة ومؤسساتها، ولكنها ادت مع البعض الآخر الى مزيد من الاستياء والروح الكفاحية. ان هذه الاعتبارات تتضمن عوامل اقتصادية ولكن ليس من حيث العلاقات الطبقيّة.

وفيما يتعلق بالتمثيل عمداً بعض الكتاب الى ربط قادة دينيين معينين وتكتلات دينية معينة بطبقات. والربط الاكثر مواظبة هو ربط رجال الدين بالبرجوازية الصغيرة والبرجوازية الوطنية. وحاجج بعض الكتاب بان هناك انتماءات معينة بين الشخصيات والتجمعات الطبقيّة: قال جيمس د. كوكروفت James D- Cockroft (١٩٨٠)، وهو يكتب بعد الثورة بفترة وجيزة، ان الخميني يمثل البرجوازية الصغيرة فيما يرتبط شريعة - مداري اكثر بالبرجوازية الوطنية. ويبدو ان وجهة هذه الاقوال

(التي لم تُغلل قط بأي قدر من التفصيل) تستند الى الوشيجة المتصورة بين مواقف سياسية ومصالح طبقية منسوبة.

يتعين على التحليل الطبقي، عندئذ، ان يحرك الطبقات ازاء الثورة. فلقد كانت لدى كل الطبقات التي ورد تعدادها، باستثناء البرجوازية الكمبرادورية، تظلمات ضد نظام الشاه (رغم ان غالبيتها انتفعت منه ايضاً في مرحلة من المراحل). وان التحريض الذي انطلق في عام ١٩٧٧ ضد الشاه (بصرف النظر عن كيف بدأ وبقيادة من) لاقى استجابة سريعة بين هذه الطبقات التي شاركت بطرق مختلفة. ولكن الطبقة العاملة يجب ان تحظى باهتمام خاص في التحليل الماركسي. غير ان هناك اتفاقاً واسعاً بين الكتاب الماركسيين، السياسيين منهم والنظرين، على ان الطبقة العاملة الايرانية كانت صغيرة وغير منظمة او متمرسة بما فيه الكفاية لقيادة الثورة. ولكن قطاعاً من الطبقة العاملة، يمكن اعتباره طليعة، قام فعلاً بدور حاسم. وهم عمال النفط الذين كان اضرابهم خطوة بالغة الاهمية في الثورة. وفي الايام الاولى من الثورة نظر بعض المراقبين من اليسار الى هذا الحدث على انه مؤشر الى تحرك العمال الذين يجب ان يدخلوا النضال لتحديد اتجاه الثورة، وتنظيمهم اللاحقين. فالمرحلة البرجوازية من الثورة يجب ان تخلي الطريق لكي تنتهي نهاية بروليتارية. واذا كان حزب توده يؤمن بهذا الطرح فانه لم يتحرك على اساسه وكانت ممارساته تشير الى اتباع سياسة يعدُّ نفسه بها للقيام بدور الحليف الثانوي (ولكن المرتجى ان يكون حليفاً واسع النفوذ) للنظام. وقد شخص النظام بانه نظام تقديمي من حيث انه كان مع الفقراء والمستضعفين وكانت لديه سياسات اقتصادية راديكالية للتأميم والاصلاح الزراعي كجزء من برنامجه. وكان، في المقام الاول، معادياً للامبريالية. ولم يُسلط الضوء على الطبيعة الطبقية للنظام

سوى انه كان يشتمل على طبقات «وطنية» وتقديمية.

ومن الناحية الطبقيّة سيبدو ان ابطال الثورة الحقيقيين هم البرجوازية الصغيرة، وهي برجوازية صغيرة مُعرّفة تعريفاً واسعاً بحيث انها تشتمل على انشط الفئات سياسياً: فئة المثقفين تطور (الانتلجنسيا) وغالبية رجال الدين. وحقيقة الامر ان القطاعات المختلفة من فئة المثقفين هي الطبقات السياسية في اكثر مجتمعات العالم الثالث. وللحفاظ على مظاهر التحليل الطبقي يتعين اعطاء هذه الفئات تسمية طبقية. والبرجوازية الصغيرة في العرف الماركسي (بدءاً بعمل ماركس، الثامن عشر من برومير) فئة متذبذبة: انها «تقدمية» ولكن بحدود وعند بلوغ هذه الحدود، يمكن ان تصبح رجعية. ومن دون تعيينات صارمة للحدود يستطيع المعلق ان يختار متى يُلصق بها هذه التسمية او تلك. وتصبح «البرجوازية الصغيرة» فئة مطاطة اجتماعياً ومطاطة سياسياً، الامر الذي يفسر حضور الاشارة اليها حضوراً كلياً في سياقات العالم الثالث. والحقيقة ان هذه المقولة بتطبيقها الذي يشمل كل شيء، ليس لها قيمة تحليلية تذكر، اذا كانت لها قيمة اصلاً. وعلى الصعيد الوصفي سيكون من الاوضح والادق ان يجري الحديث عن «فئة المثقفين». وينبغي ان نسارع الى طرح ما هو واضح فنقول ان الفئات المحددة على هذا النحو ليست متجانسة سياسياً لسبب بسيط هو ان النشاط السياسي في الطيف الايديولوجي بكل الوانه يُجنّدون من هذه الفئات. ويمكن لمحددات التزامهم الايديولوجية ان تشتمل على «الموقع الاقتصادي» (الذي لا يعني بالضرورة «الموقع الطبقي») ولكنها في احيان اكثر تشتمل على انتماءات ثقافية أو مؤسسية، والاهم من كل ذلك، على موقعهم في العملية السياسية نفسها. ولتوضيح هذه الحجج دعونا نعين بقدر من التفصيل اهمية «البازار» بوصفه فئة سياسية.

مثال: البازار في السياسة

يُشَخَّصُ «البازار» في المدن الإيرانية الكبيرة على أنه، أولاً، موقع مكاني لممارسة نشاطات تجارية وحرفية معينة. ومن الناحية الاجتماعية يضم عدداً من الأنواع المختلفة من الوسطاء. ويأتي في القمة تجار الجملة العاملون في التجارة الداخلية والخارجية على السواء. وتربط شبكات إجتماعية وتجارية هؤلاء التجار داخل البازار وخارجه بالمدين الأخرى والمناطق الريفية التي تُقَلَّ وتباع منها المنتجات الزراعية والحرفية. ومن الوسطاء الآخرين تجار التجزئة والكسبة والحرفيون والمعالون وباعة المواد الغذائية. ويُربط هؤلاء الوسطاء بالكيان الاجتماعي والسياسي للبازار على شكل شبكات من المحسوبة والمعاملة بالمثل فضلاً عن المؤسسات والمنظمات النظامية من اتحادات مهنية وأخوانيات دينية وجمعيات تعاضد ومنظمات خيرية.

وكما سبقت الإشارة إليه فإن الشبكات الاجتماعية تمتد خارج البازار، وأحد الارتباطات التي جرى التشديد عليها في الأدبيات الحديثة هو الارتباط برجال الدين. فإن لدى بعض تجار البازار شبكات اجتماعية وقربانية تتداخل مع شبكات البعض من رجال الدين الأعلى مرتبة. ويمارس بعض رجال الدين نشاطات بازارية كتجار أو مستثمرين أو ملاك يبيعون محصولهم. وتتداخل بعض شبكات البازار مع أخوانيات دينية يمكن أن تعمل في جمع المال وتعبئة التأييد لرجال دين معينين من ذوي المراتب العليا وللمنظمات الخيرية التي يرعونها. والتشديد في هذه الأقوال ينبغي أن يكون على الـ «بعض»، وسيكون من الخطأ المغالاة في الربط بين رجال الدين والبازاريين، كما سنرى.

من الناحية التطبيقية يكون واضحاً أن البازار يتضمن طائفة كاملة من الطبقات، بضمنها كل فئات البرجوازية المذكورة أعلاه، وهكذا يشخصه الكتاب الذين يبحثونه بأي قدر من التفصيل. أي دور يلعبه هذا

في الانتماء والنشاط السياسيين لعضائه؟ إذا كان كبار تجار البازار جزءاً من الكمبرادور أو البرجوازية التابعة، يكون من الواضح أنهم لا يشتركون مع القطاعات الأخرى لهذه الطبقة بمواقف سياسية واحدة. وقد قام الكثير منهم بدور بارز في تنظيم النضال الثوري وتمويله (ليس دائماً من باب الولاء الديني، كما سنرى، ولكن كثيرين فعلوا ذلك من خلال انتماءاتهم إلى «الجبهة الوطنية»). ومن الناحية الاقتصادية لم يكونوا يختلفون عن زمر البلاط إلا في أمور المواقع المؤسسية والاجتماعية لرأس المال والائتمان والاستثمار، وليس في الحجم أو البنية أو التبعية الأجنبية. ونشأت هذه الاختلافات واستمرت بفعل النفوذ السياسي للرأسماليين المرتبطين بالبلاط ومحاباتهم، بما في ذلك الفساد المتفشي على نطاق واسع. فلقد كانوا يتمتعون بقروض زهيدة الكلفة ومُنح حكومية وسهولة الحصول على تراخيص الاستيراد ولم يتعرضوا إلى المضايقة التي طالت تجار البازار بسبب الأسعار. وردّ تجار البازار بتأسيس بنك وتسهيلات ائتمانية خاصة بهم مشددين بذلك تميزهم. لذا يبدو أنه مهما صُنّف تجار البازار اقتصادياً فإن اختلافاتهم السياسية والاقتصادية المنهجية عن القطاعات البارزة الأخرى من البرجوازية، تتولد على المستوى السياسي. كما يمكن القول إن البازار يمثل مجاًلاً سياسياً متميزاً (لا يعني ذلك تجانسه سياسياً) تنظمه الشبكات الاجتماعية والهويات الثقافية، وإن سياسته واقتصاده يُفهمان على أحسن وجه بالارتباط مع هذه العوامل الثقافية والاجتماعية. وقد تجلّى ذلك بوضوح في الدور الذي لعبه البازار في الثورة. فإن مؤسساته وشبكاته قامت بتنظيم الموارد المالية والاتصالات، وتعبئة المواطنين للتظاهرات والاضرابات. وكانت صلاته الثقافية والمؤسسية برجال الدين والمؤسسات الدينية حاسمة في تنسيق هذه النشاطات. ولكن يجب التأكيد مجدداً على أن البازار ليس متجانساً من الناحية السياسية

وأن تجانسه الظاهر ازاء الثورة لا يعكس الا حقيقة ان الثورة كانت تمثل
اثتلاً من القوى. لنعاين هذه المسألة في سياق تاريخي.

يقال عموماً ان جبهة معارضة ثلاثية حددت طابع الانفجارات
السياسية الايرانية منذ العقود الاخيرة للقرن التاسع عشر، مؤلفة من
رجال الدين والبازار والوطنيين الليبراليين. ويُعتَقَد على العموم ان
الطرفين الاول والثاني من اطرافها كانا مرتبطين «عضوياً» بثقافة
ونظرة تقليديتين وبصلات اقتصادية وقربانية وان الطرف الثالث
(الوطنيين الليبراليين) كانوا شركاء على مضض، تحالفهم تحالف تكتيكي
ضد عدو مشترك. وهذه الصورة تعوزها الدقة من نواح عديدة وتعوزها
بالتأكيد فيما يتعلق بالثورة الاخيرة، لربما كانت تصح على «الثورة
الدستورية». وفي الانفجار الكبير الاخر، الذي حدث هذا القرن، وهو
واقعة مصدق في اوائل الخمسينات، لم تكن مشاركة القوى الدينية
(وخاصة رجال الدين) الا مشاركة هامشية، وفي الغالب ضد «الجبهة
الوطنية». وكانت القوى المتصارعة الرئيسية قوى «علمانية» بالكامل،
انصار الملكية في مواجهة الوطنيين الليبراليين مع قيام اليسار (حزب
توده) بدور هام وان كان مبهماً وكان من الممكن في ذلك الحدث حساب
عدد من تجار البازار على قوى «الجبهة الوطنية»، وبلا ارتباطات مع
رجال الدين. ومن جهة اخرى، فانه في اضطرابات ١٩٦٣ التي كانت
القوى الدينية ورجال الدين بارزين فيها، لم يكن البازاريون مشاركين
مشاركة مباشرة او بارزة (باستثناء مشاركتهم في مدينة قم المقدسة،
مركز الاضطرابات). وفي الثورة الاخيرة لم يكن البازاريون متجانسين
في ولائهم السياسي. وهناك دلائل على ان الكثير من التجار استمروا
في تأييد «الجبهة الوطنية»^(٣) في حين كانت لدى بازاريين آخرين
ارتباطات مع رجال الدين ولا ريب في ان كثيرين آخرين منهم لم يكن
لديهم ولاء سياسي محدد ولكنهم انخرطوا في العمل ضد نظام الشاه.

الاستنتاج الذي يمكن ان نستخلصه مما قيل اعلاه ان البازارات كانت تشكل كيانات اقتصادية واجتماعية وثقافية محددة بهذا القدر او ذلك ولكنها كانت كيانات متميزة. ولم تكن متجانسة سياسياً ولكنها كانت مُعارضة بالحصيلة النهائية في الظروف المحددة التي تضافرت لقيام الثورة الاخيرة.

وكان البازار، بوصفه موقعاً من مواقع المعارضة، بالغ الاهمية بما لديه من شبكات اجتماعية وموارد مالية كانت خارج سيطرة الدولة واجهزتها ويمكن تعبئتها في معارضة الدولة. وقد اثبت ذلك اهميته الحاسمة في عملية الثورة.

وعلى اساس التحليل اعلاه يمكن ان نخلص الى ان التقسيمات الاجتماعية والاقتصادية في ايران لا تتفق بسهولة مع المخطط التجريدي للطبقات المرتبطة تقليدياً بالتحليل الماركسي، وخاصة التصنيفات المختلفة للبرجوازية. فالقوى السياسية لا تُقابل تقيسمات اقتصادية. والفئات التي يمكن تمييزها كفاعلات سياسية تتكون على اساس خصائص ثقافية ومؤسسية. ومن المهم، في المقام الاول، ان ندرك ان المنعطقات السياسية للمؤسسات والنضالات نفسها تلعب دوراً حاسماً في تمايز القوى السياسية وتوطدها. اي ان القوى السياسية لا تتكون على المستويين الاقتصادي والاجتماعي ثم تدخل الساحة السياسية جاهزة. فعلى سبيل المثال، لا يمكن تفسير انقسام رجال الدين واتباعهم الى اجنحة في الحزب الجمهوري الاسلامي خلال السنوات التي اعقبت الثورة تفسيراً وافياً، اذا أمكن تفسيرها اصلاً، بالتمايز الاجتماعي او الاقتصادي لرجال الدين بل يتعين النظر اليه من زاوية المصالح والاستراتيجيات السياسية التي تتكون ازاء الحزب والدولة والمؤسسات الدينية^(٤).

وقد حاولت اتجاهات في الفكر الماركسي في اوربا الغربية، خلال

السنوات الاخيرة، ان تجري تحليلات سياسية ارقى بلغة الطبقات والانقسامات الطبقيّة، يُزعم انها مشتقة من عمل انطونيو غرامشي An- tonio Gramsci، وطورها نيكوس بولانتزاس Nicos Poulantzas من بين آخرين. ويمكن الاعتراض من وجهة النظر هذه بالقول ان التحليل آنف الذكر يتعلق بتحليل ماركسي «متخلف» وان من الممكن ربط المؤسسات والخصائص الثقافية لرأس المال والطبقة على نحو «اعقد». وجادل نقاد هذه المعالجة⁽⁵⁾ (بصورة فعالة) قائلين ان ذلك يستند في النهاية الى نفس المنطق الاختزالي في «تمثيل» قوى طبقية محددة اقتصادياً، على المستوى السياسي ولا تختلف بذلك عن التحليل الماركسيّة الاختزالية التي ورد ذكرها أولاً. وكانت كتابات غرامشي السياسية قد اكدت على الاعتبارات اللا اقتصادية للصراع الطبقي: الطبقة التي تطمح في القيام بدور سائد او مهيمن» يجب ان توسع تصورها لصالحها بحيث تشمل استراتيجيات تهدف الى تحقيق القيادة الاخلاقية والوطنية. وحينذاك فان التفاعلات بين الطبقات ستعكس هذه الاعتبارات. ولكن الفاعلات السياسية تبقى عند غرامشي فاعلات طبقية حيث تُعرف الطبقة باللغة الماركسية الواردة اعلاه. فالطبقات تتكون خارج العملية السياسية وتعطى اليها، فتتفاعل بطرق تحور فرضيات الماركسية «الفجة». وتحاول صياغات بولانتزاس النظرية تحديد مجال من «الاستقلال النسبي» للسياسي، ودور له في تحديد الطبقات. ولكن الاقتصادي يبقى هو المحدد «في النهاية». واطهر هندس Hindess (١٩٨٠) كيف، ان هذه المحاولة لا تتجح في التملص من المنطق الحتمي للتحليل الماركسي، ولكنه في الواقع يعيد انتاج هذا المنطق بلغة نظرية اكثر استفادة. ومن المهم التاكيد على ان هذه ليست اخفاقات فردية لدى غرامشي او بولانتزاس بل انها نتائج منهجية من النظرية الماركسية التي لن تكون نظرية يعتد بها لو لم تفرض قيوداً

وتحديدات نهائية. والطريق الوحيد للتخلص من هذه القيود هو استخدام المفردات الطبقيّة بشكل فضفاض، وصفي، على النحو الذي اعتمدته ابراهاميان كما ورد وصفه اعلاه.

الطبقات و«الوشيجة الاصطفائية»

استخدم ماكس فيبر مصطلح «الوشيجة الاصطفائية» Elective af-finity لتحديد العلاقة بين طبقة من الطبقات او فئة لها موقعها وبين نظرة معينة الى العالم، يمكن فهمها بالارتباط مع المصالح والخبرات الخاصة لهذه الفئة. وفي سوسيولوجيا الدين هذه تُسب فيبر (١٩٦٥، ص ٨٠ - ٩٤) اشكالاً محددة من التدين الى فئات اجتماعية محددة بصورة مختلفة: لدى الفلاحين نزوع الى التدين «الطبيعي» والسحري وطوائف المحاربين تميل الى الايمان بالقدر والمصير، وحرفيو المدن وتجارها يجذبهم الدين الاخلاقي الذي يؤكد على المعاملة بالمثل والمسؤولية الشخصية. وتتبع موضوع «الاخلاق البروتستانتية» هذا المنطق في تأكيد الوشيجة الانتقائية بين المستثمرين والحرفيين وبين البروتستانتية الطهرانية. والمفهوم الآخر الذي له نتائج مماثلة هو Wel-tanschauung او النظرة الى العالم، الذي طرحه كارل مانهايم Karl Mannheim وطرحه باشكال متباينة كتاب ماركسيون مثل جورج لوكاش Georg Lukacs ولوسيان غولدمان Lucien Goldmann. فهم ينسبون نظرات معينة للعالم الى الطبقات او الفئات الاخرى، تفهم على انها تعبيرات عن الممارسة التاريخية - الاجتماعية الخاصة لتلك الفئة. وهذا النوع من الربط يرد ضمناً في العديد من الطروحات التي تتحدث عن اشكال التدين. وفيما يتعلق باسلام الشرق الاوسط، فقد اوضح ايرنست غيلنر^(٦) Ernest Gellner هذا النوع من الطروحات في التعارض الذي يقيمه بين اشكال التدين المدنية والريفية - القبلية: النصي - الطهراني

في مواجهة الكاريزمي السحري - المتفاني. واذ يتبع مايكل م. فيشر Michael M. Fischer (١٩٨٢) الوائناً من هذا النوع من التسعيل الفينومولوجي من غيلنر بورديو Bourdieu وآخرين فإنه يحاول ان يصف شيوع الاسلام الاصولي السياسي على انه «ثورة البرجوازية الصغيرة». اذ ان البرجوازية الصغيرة المدنية والبروليتاريا المدنية (الادنى - Sub) على السواء تحويان نسبة عالية من المهاجرين حديثاً من الريف. وبالنسبة للبروليتاريا فان البحث عن الأمان وعن معنى في عالم بلا مركز de - Centred بحث محير ولكن ليس له عواقب محددة على صعيد السياسة او الدين. ويجادل فيشر بان البرجوازية الصغيرة تبدي توجهاً أكثر تحديداً. وانها في بحثها عن موقع متميز تحاول تمييز نفسها عن اصولها الريفية وعن النخبة المتأوربة (يفترض ان هذا التأورب نمط غير متاح لها بسهولة على اية حال^٦). وتتطلع الى النمط المدني التقليدي الذي يكون من الناحية الدينية نمطاً طهرانياً واصولياً (نَسَب هذه الاوصاف اليها مسألة فيها نظر). ويجادل فيشر بان الجيل الثاني، المتعلم من هذه البرجوازية الصغيرة هو الذي يشكل كوادر الثورة سواء اكانت يسارية او دينية:

«اذا كانت الطبقة البرجوازية الصغيرة التقليدية مستودعاً للقضايا المتعلقة بوضع طهراني محافظ فان ابناءها غالباً ما يشكلون في الدول المتحدثة ذات الخدمات التعليمية المتسعة، بؤرة لاستياء المتعلمين غير القادرين على ايجاد عمل مناسب. ويتجه الكثير من هؤلاء «المثقفين» نحو الحلول السياسية: تعليمهم يمنحهم رؤية اوسع بعض الشيء الى عمل النظام الاقتصادي - الاجتماعي، والى الوسائل السياسية التي يمكن استخدامها لتغييره. وانها لحقيقة هامة ان المثقفين في بلدان عديدة يميلون، باعداد متساوية بهذا القدر او ذاك، اما الى الاصوليين الدينيين او الى الثوريين الماركسيين». (فيشر، ١٩٨٢، ص ١١٢-١١٣).

ثم يشير فيشر الى ان قادة منظمة المجاهدين في ايران يدعون تأييد البرجوازية الصغيرة لقضيتهم، ويشجبون الخميني بوصفه برجوازيًا صغيراً رجعيًا على حد سواء. ويجادل بان هذا الاختلاف انما هو اختلاف بين ابناء (اصحاب متاجر محافظين) وبين ثوريين من خريجي المدارس العليا والكليات. وفكرة دياكتيك الاجيال (بالمعنى التاريخي). الثقافي ان لم يكن بالمعنى الوراثي الضيق) فكرة مثيرة، والحق ان هناك الكثير مما هو شيق وقيم في مقالة فيشر ولكنه في مجرى اقامة هذه العلاقات استطاع ان يدبر تشخيص المثقفين على انهم ابناء البرجوازية الصغيرة. وحتى فئة البرجوازية الصغيرة، التي تشمل الكثير من (اصحاب المتاجر، والموظفين الكتبة والمعلمين والحرفيين) لا تستطيع النهوض تماماً بهذا العبء. فمُنظمة المجاهدون، على سبيل المثال، كانوا يجندون ابناء التجار والمهنيين ورجال الدين من بين آخرين. والقول الوارد في الاقتباس اعلاه، الذي يمكن تأييده بقدر من الثقة، يذهب الى ان المثقفين يوفرون مجندين لليسار والجماعات الدينية على السواء، ويستطيع المرء ان يضيف نزعات (Isms) عديدة اخرى من نزعات السياسة الايديولوجية. ان مماهة المثقفين مع البرجوازية الصغيرة، من جانب الماركسيين، كما رأينا، ومن جانب سوسيولوجيين آخرين، يُسهِّل نَسَب صنوف مختلفة من النظرة الى العالم والانتماءات السياسية الى هذه الفئة الفضفاضة. وقد حاولت ان أبين بانه ليس هناك مبرر يُذكر لمثل هذا التسيب.

وما ينسبه فيبر من انماط من التدين الى انماط من الفئات الاجتماعية قد تكون له وجاهة سطحية. غير ان هذه الانواع مثالية، وجيهة على مستوى «التفسير» ولكنها لا يمكن ان تقف بذاتها دون حجة تسندها او دليل يثبتها. وارادها فيبر ان تكون فرضيات مؤقتة لتنظيم البحث لا لتكون بدائل عنه. وعلى مستوى الفهم فان الكثير من التأملات

الآخري ممكنة ووجيها بالقدر نفسه. فعلى سبيل المثال، لماذا يقبل تجار عنيدون، اعتادوا الحساب والمطالبة بضمانات وكفالات، بوعدهم الخلاص غير المضمون بالدين مقابل غفران الذنوب المضمون الذي توفره الكنيسة الكاثوليكية كوسيط إلى العلي القدير؟ إن كل الصلات الممكنة بين فئات أو طبقات اجتماعية وميول أيديولوجية معينة يمكن الطعن فيها على أساس تأملات بديلة وأمثلة تاريخية مضادة. والماركسيون، في السياق الأوربي، أيضاً أقاموا صلات بين الطبقات والأيديولوجيات السياسية مثل الصلة بين البرجوازية الصغيرة والفاشية. ولكن البرجوازية الصغيرة تظهر في سياقات أخرى، كما رأينا، كقوى ثورية أو على الأقل قوى «تقدمية». ومن الواضح أن المصالح المادية والمثالية للفئات الاجتماعية محدّات هامة لانتماءاتها وأفعالها السياسية. ولكن هذه المصالح، بدورها، تتكون وتتحدد من نواح عديدة بمنعطفات وعمليات سياسية، بدلاً من أن تكون معطاة على نحو متّصل في مواقعها الاقتصادية الاجتماعية ذاتها.

إن الطابع الإسلامي للثورة الإيرانية لم ينبثق من النظرات الدينية لطبقات اجتماعية معينة إلى العالم وإنما من الواقع التاريخي الخاص للمؤسسات الدينية في إيران. وكانت أشكال وأنماط عديدة من التدين والبلادين تتعايش في إيران قبل الثورة، بما فيها أشكال مختلفة من الإسلام السياسي. ولعل الإسلام اليساري، الشعبي والحدائي كما بشر به شريعتي وأتبعه المجاهدون، كان أبرز شكل من أشكال الإسلام السياسي، له شعبيته بين الطلبة وغيرهم من المثقفين الشباب. وكان شكل الإسلام السياسي عند الخميني، ملخصاً، لربما، خير تلخيص في مذهب «ولاية الفقيه» (انظر الفصل الأول) يقتصر في الغالب على شبكات تأمرية من رجال الدين وطلبتهم ومريديهم المباشرين. ويمكن القول إن إسلام شريعتي قد مَفَصَّل تطلعات وأحباطات الراديكاليين

الشباب الذين استهوتهم فلسفات التحرير الغربية ولكنهم عاّدوا امبريالية الغرب الثقافية وكانوا اكثر استعداداً لايجاد هذه الفلسفات في مصادر محلية. ولا يمكن القول ان اسلامه يعبر عن النظرة العالمية المنبثقة من التجربة الوجودية للبرجوازية الصغيرة الايرانية كطبقة. واقل من ذلك امكانية نسب مذهب الخميني الضبابي حينذاك الى النظرة العالمية لأي طبقة. فلقد نشأ داخل دائرة معينة من رجال الدين وطلبتهم بالارتباط مع افكار وتطلعات سياسية. والايرانيون المتدينون في الغالب لم يكونوا سياسيين كمسلمين ولكن بعضهم تسيسوا بفعل التحريض والتنظيم القادمين من تلك الدائرة فضلاً عن افكار ومواقف علي شريعتي الانتقائية وغيرها من الافكار الاسلامية «التحريرية» ذات العلاقة. لقد بُني الاسلام السياسي كأديولوجيا ثورية في منعطف سياسي معين ولا يمكن فهمه الا بالارتباط مع هذا المنعطف.

وكانت سلالة بهلوي قد حاولت بنجاح كبير منذ العقود الاولى لهذا القرن، ان تقضي على اي قاعدة اجتماعية او مؤسسية ممكنة للعمل او التنظيم السياسي المستقل. وبعد واقعة مصدق في اوائل الخمسينات قمعت بصورة منهجية ووحشية كل الاحزاب السياسية والنقابات والافكار والمطبوعات المعارضة. وبعد انفجار عوائد النفط في عام ١٩٧٣ استكمل القمع الذي كان حتى اشد فاعلية بضم العناصر، التي يمكن ان تكون مصدر متاعب، الى الدولة، وخاصة قطاعات عديدة من المثقفين. والدائرتان الاجتماعيتان الوحيدتان اللتان احتفظتا بدرجة واهية ومهددة تهديداً متزايداً، من الاستقلال الاجتماعي والتنظيمي كانتا المؤسسات الدينية والبازارات. وهكذا، عندما استجاب الشاه في عام ١٩٧٧ الى تضافر المشاكل الداخلية والضعف الدولية بقدر ضئيل من الانفتاح الليبرالي الذي اجراه على مضض، رد المثقفون العلمانيون الذين يفتقرون الى التنظيم السياسي او الخبرة السياسية، باجتماعات

ومذكرات من أجل الحقوق المدنية تموزها الاهداف السياسية الواضحة. والقوة السياسية الوحيدة التي كانت حسنة التنظيم ومزودة بالموارد المالية ولديها قيادة قوية واستراتيجية واضحة، كانت هي شبكة الخميني من رجال الدين وطلبته ومؤازريهم من اصحاب الخميني ومريديه. وبمعونة خطابية شعبية وراديكالية كانت هذه الشبكة قادرة على تحقيق التجانس بين طائفة القوى العديدة التي كانت تصبو الى التحول الثوري ولكنها تنتم الى التنظيم والموارد اللازمة للعمل المستقل. وهذا المنعطف السياسي هو الذي رفع اسلام الخميني الى مركز الصدارة في الثورة موفراً رموزاً وشعارات مشتركة لقوى متنوعة. ولم تكن هناك علاقة متأصلة او عضوية ربطت هذا النوع من الايديولوجيا بطبقات اجتماعية معينة.

لقد ناقشتُ شكلين من المحاجة يتخذان من الطبقات ذوات سياسية في الثورة الايرانية. وتختلف المعالجة الماركسية اختلافاً كبيراً من الناحيتين النظرية والسياسية عن معالجة فيشر من بين آخرين، التي تنسب الى طبقات معينة نزوعاً خاصاً الى ايديولوجيات ومواقف سياسية معينة. ولكن المعالجتين تشتركان في عنصر واحد، له اهميته: المعالجتان تفترضان ان الطبقات تتكون مسبقاً كذوات سياسية بفعل علميات اقتصادية واجتماعية وبهذه الصفة تتحرك على الساحة السياسية. اي ان العملية السياسية لا تُمنح فاعلية متميزة او في الاقل فاعلية ثانوية في تكوين الذوات والفاعلات السياسية بل انها متلق سلبي لفاعلات تتكون في مكان آخر. وهذا العنصر المشترك هو الذي جرى الطعن به في هذا الفصل الذي حاجج لصالح تحليل تكوين القوى الاجتماعية بالارتباط مع المنعطفات السياسية.

هوامش الفصل الثالث

(١) Ervand Abrahamian, *Iran Between two Revolutions* (Princeton, 1982)

مناقشة خلفية الثورة الأخيرة في القسم الثالث، ص ٤١٩ - ٥٣٠.

(٢) عرض تحليل حزب توده مستقى من مطبوعات مختلفة صادرة عن الحزب، وخاصة «دنيا» العدد ٢، ١٩٨٠ والعدد ٢، ١٩٨١ و«مردم»، العدد ٢٤٢، آب/أغسطس ١٩٨٠. وكان البحث في هذه المطبوعات جزء من عمل انجز بالاشتراك مع عباس ولي على مشروع بحثي بعنوان «الدين والمثقفون في الثورة الإيرانية ١٩٧٩»، ١٩٨١ - ١٩٨٤ بتمويل من ESRC.

(٣) مقابلات مع مطلعين بازاريين أجريت في مجرى المشروع البحثي آنف الذكر.

(٤) للاطلاع على مناقشة مستفيضة حول هذا الموضوع انظر عباس ولي وسامي زبيدة، ١٩٨٥.

(٥) انظر على سبيل المثال، Barry Hindess, 1980.

(٦) Ernest Gellner, 1983. وهذه موضوعة تتخلل غالبية المقالات في الكتاب.

الفصل الرابع

الطبقة والجماعة في النشاط السياسي في المغرب

النظام «العمودي» والنظام «الأفقي»

من الموضوعات الثابتة في ادبيات علم الاجتماع، التمييز بين الطبقة والجماعة كأسس متناوية للتضامن الاجتماعي. وأصل هذا التمييز افتراض تطوري، جزء من الثويات التطورية الكلاسيكية مثل التضامانات القائمة على «المكانة الموروثة» Status ازاء التضامانات القائمة على «التعاقد الحر» Contract، التضامانات «الميكانيكية» ازاء التضامانات «العضوية»، Gemeinschaft (جماعة) ازاء Gesellschaft (مجتمع). ويشير المصطلح الاول من كل ثوية الى حالة من حالات المجتمع ترتكز على تضامانات ابتدائية من تضامانات القرى والقبيلة والمحسوبة وغيرها من اشكال الالتزامات والاواصر التقليدية، فيما يشير المصطلح الثاني الى صورة من صور المجتمع الحديث ذات تقسيم اجتماعي متكامل للعمل واشكال ثانوية، وفي احيان كثيرة اشكال لا شخصية من الارتباط والتضامن. والتضامانات الطائفية تضامانات نموذجية في الشكل الاول في حين ان التضامانات القائمة على اساس المواقع في تقسيم العمل (بما في ذلك الموقع الطبقي) تضامانات

نموذجية في الشكل الثاني، وهذه توصيفات تبسيطية، أي تتميط مثالي،
وحيث يتعلق الأمر بدراسة مجتمعات تاريخية ملموسة فإن هذه
نوعاً مختلفاً تتعايش في أنماط معقدة بهذا القدر أو ذاك.
وبعض هذه الأفكار والتتميطات Typologies موجودة ضمناً أو
صراحة في الكتابات الأحدث عهداً عن بلدان العالم الثالث، كما أنها ترد
في الاصطافات السياسية والايديولوجية في هذه البلدان وما يتعلق
بها. ويخلص المنطق التطوري حصراً، سواء أكان ماركسياً أو في نظرية
التحديث، إلى أن الشكل الثاني من الثنوية يجب أن يظهر مع الرأسمالية
أو التحديث، وتظهر معه أسس ثنوية للارتباط والتضامن، بما في ذلك
الطبقات والأحزاب السياسية والنقابات. وبشكل هذا في نظرية
التحديث عناصر بناء الأمة. ويعتبر استمرار بعض الأسس القديمة
للتضامن الأبدي في البقاء أو تحولها إلى أشكال حديثة، مثل الأحزاب
السياسية، بأنه أشكال انتقالية، مخلفات، بأنه فشل العملية التطورية
الكاملة بسبب المشاعر التقليدية أو التطور المتفاوت أو أشكال انفعالية
ومشوهة من التطور الرأسمالي ناجمة عن التبعية، معتمدة كلها على
الموقف النظري. ويقف على الضد من هذه المسارات في التفكير
جوهريون (ماهويون) Essentialists أو محافظون ثقافيون رفضوا
المخططات التطورية لصالح الاستمراريات الثقافية ويذهب مسار
محاجتهم إلى أن الأشكال الغربية للفكر والتنظيم السياسيين أشكال
محددة ثقافياً وبالتالي فهي غريبة على الثقافات الأفريقية والآسيوية.
وإن فرض الدساتير السياسية الغربية في هذه البلدان لن يسفر إلا عن
شكل من أشكال استمرارية التضامات التقليدية. فالدول القومية
والبرلمانات والأحزاب السياسية والنقابات هي، في الحقيقة، أشكال
سطحية تتحلها التضامات الحقيقية للقبيلة أو النسب الإثني أو
المحسوبية. ويُزعم أن «السياسة»، بمعنى التضامات والالتزامات

القائمة على اساس ايديولوجي، سواء اكانت قائمة على اساس طبقي او غيره من الارتباطات الاجتماعية الثانوية، ام لا، انما هي ظاهرة غربية (انظر الفصل السادس). ولاحدى صيغ المحاججة التي تنطلق من الجوهرية الثقافية، جاذبية خاصة عند بعض القوميين الثقافيين في العالم الثالث: الفكرة القائلة بوجود تراث ثقافي لا مكان فيه للانقسامات الطبقية والايديولوجيات الفتوية بل يصر على وحدة وتضامن الجماعة التي اصبحت امة. وقد طرح قوميون ثقافيون، من منظري ثقافة الزوجة الى الاخوان المسلمين، شكلاً من اشكال هذه الايديولوجيا. ولكن جوهرية العالم الثالث يرفضون، بالطبع، فكرة الانقسامات الاثنية القبلية على النقيض من نظرائهم الغربيين.

ويواجه الدارس المصري للشرق الاوسط مآزق نظرية متعددة، احدها المسألة المتمثلة في ما اذا كانت مفاهيم ونظريات الطبقة مناسبة لتحليل المجتمعات المصرية في الشرق الاوسط، وتفسير القوى والاصطفافات والاحداث السياسية بهذه اللغة. وستبحث في الفصل السادس صيغ من الجوهرية الثقافية تنفي السوسيولوجيا السياسية العامة او تعطىها اهمية ثانوية، بما في ذلك بحث القضايا المتعلقة بتفسير التحولات الاقتصادية - الاجتماعية والسياسية الاخيرة بلغة هذه الصيغ. ولكن يبقى على دراسة هذه التحولات بسوسيولوجيا سياسية عامة، ان تواجه حقيقة ان التضامات والاصطفافات والقوى السياسية لا يمكن ان تفسر ببساطة او اساساً بلغة الطبقة والمفاهيم ذات العلاقة (ربما بالقدر الذي لا يمكن معه تفسيرها في المجتمعات الغربية!). ولا يتعلق الامر باستمرار اشكال قديمة من التضامات الابتدائية في البقاء بقدر ما يتعلق بإعادة بنائها سياسياً وايديولوجياً بالارتباط مع الاوضاع الجديدة. ويودي ان اتناول، كأمثلة، دراستين حديثتين هامتين ومؤثرتين حول بلدان الشرق الاوسط، كل منهما تبدأ ببحث هذه المشكلة ذاتها،

مشكلة الاسس الاجتماعية للقوى والاصطفافات السياسية: حنا بطاطو، «الطبقات الاجتماعية القديمة والحركات الثورية في العراق»، (١٩٧٨) وايرفاند ابراهاميان، «ايران بين ثورتين»، (١٩٨٢).

يُعرّف بطاطو الطبقة بمعايير الملكية والمراتبية Hierarchy: «الطبقة» هي من حيث الجوهر تشكيلة ذات اساس اقتصادي رغم انها تشير في النهاية الى الموقع الاجتماعي لمن يكونها من الافراد او العوائل من نواحيه المختلفة (بطاطو، ١٩٧٨، ص٦). ويعني ذلك (اذا قمنا بفك الصياغة المبهمة) ان «الطبقة» تشير الى موقع اجتماعي محدد اقتصادياً. «وبصراحة اكبر اجد من الصعب عدم الاتفاق مع جيمس ماديسون وكارل ماركس وماكس فيبر في ان «الملكية» و«انعدام الملكية» يشكلان العناصر الاساسية للوضع..... الطبقي وان هذا التضاد يحمل بذور علاقة تناحرية» (بطاطو، ١٩٧٨، ص٧). ولكن بطاطو اذ يتبع صياغات سوسيولوجية وماركسية كلاسيكية، يذهب الى ان التضامانات على اساس هذه العلاقات و«الوعي» بهذا التناحر لا تكون مدركة او صريحة بل يمكن ان تكون عاطفة سلبية. والطبقة كأساس للتصنيف الطبقي والتضامن لم تصبح مهمة في العراق الا بعد دمج البلاد بالسوق العالمية ارتباطاً مع مجيء النظام الامبراطوري البريطاني في القرن التاسع عشر. وقبل ذلك كانت الملكية الخاصة رصيماً مهزوزاً، عرضة للتدخل والمصادرة على ايدي الحكام العسكريين السياسيين. وكانت الاسس البارزة للتطبيق والتضامن تتمثل في «المكانة» Status التي تحددها القوة العسكرية والسياسية (باشوات، شيوخ، اغوات، الخ) والمرتبة الدينية (سادة/ اشراف وشيوخ صوفيون) والنسب (قبلي وديني وارستقراطيات تجارية) مع ارتباط المرتبة الدينية والنسب ارتباطاً متبادلاً فيما بينهما. كما كان الانقسام الى مكانات (او مراكز مختلفة) يشير الى المراتبية الهرمية للجماعات الدينية والاثنية. وكانت الملكية

والثروة، المتحققة في المقام الاول على شكل عوائد من الارض والضريبة والاتاوة، مستمدة من السطوة والمكانة بدلاً من ان تكون هي المحددة لهما. وليس واضحاً ما اذا كانت العلاقات والمشاعر الطبقية غير موجودة عند بطاطو في هذه الظروف او انها كانت موجودة بالتعريف؟ ولكنها ضامرة.

ويمضي بطاطو محاججاً بان المركزية والاصلاحات القانونية العثمانية في العقود الوسطى من القرن التاسع عشر فضلاً عن زحف السوق العالمية الرأسمالية بصورة متزايدة، على الاراضي العثمانية، احدثت تغييرات مهدت الطريق لخلق وحياسة ملكية خاصة في الارض. وعززت بعض الفئات القديمة ذات السطوة والمكانة، مواقعها على اساس الملكية الخاصة، مثل زعماء القبائل الذين سجلوا اراضي القبائل باسمائهم او السادة الذين حولوا اوقافهم وغيرها من مصادر الدخل الى حيازات خاصة. وتجمعت هذه الفئات المختلفة، والمتباعدة سابقاً، في القرن العشرين، تحت الدولة العراقية الحديثة، في طبقات من ملاك الارض موحدة سياسياً على اساس مواقع طبقية مشتركة، ومنقسمة احياناً بحجم ممتلكاتها، على سبيل المثال الى ملاكين صغار وملاكين كبار. كما ان هذه التطورات الاقتصادية تؤدي الى تكوين طبقات جديدة على اساس الملكية وعدمها، وتقوم بدور المحفز على ظهور مشاعر طبقية لدى الطبقات الفقيرة القديمة مثل الفلاحين. ولكن مبادئ الترتيب الطبقي Stratification القديمة حسب المكانة، لا تلغى باي حال: بعضها مثل المكانة الدينية والارتباطات الجماعية، تتعايش مع الطبقة ولكنها تتحول، كما يُفترض، في الظروف الجديدة. لذا يمكن تفسير الاصطفافات السياسية المرصودة بلغة التفاعلات المعقدة بين الطبقة والعوامل الخاصة بالمكانة Status Factors.

اما صياغات ايرفاند ابراهيميان فانها حتى أقرب الى النموذج

المثالي لاسس التطبيق الافقية والعمودية البديلة. ومشروعه هو كتابة
سوسيولوجيا سياسية لايران على الضد من اشكال الكتابة السابقة التي
يمكن ان توصف بكونها مسوحات تاريخية واسعة ودراسات لجوانب او
اجزاء من السياسة ودراسات في الجماعات الصغيرة:

«يعتزم هذا العمل ان يتدارس سياسة ايران الحديثة بتحليل التفاعل
بين التنظيم السياسي والقوى الاجتماعية. ويمكن تصنيف هذه القوى
عموماً على انها جماعات اشية وطبقات سياسية. وسيستخدم الكتاب
مصطلح «الجماعة الاثنية» لوصف التجمعات العمودية من الافراد الذين
يشتركون بروابط اللغة او النسب القبلي او الدين او الانتماء المحلي.
وسيطبق مصطلح «الطبقة الاجتماعية» على الشرائح الافقية الواسعة
من الافراد ذوي العلاقات المشتركة بوسائل الانتاج والتفاعلات
المشتركة مع نمط الادارة، ولديهم، في بيئة نامية، مواقف مشتركة من
التحديث الاقتصادي والاجتماعي والسياسي.» (ابراهيميان، ١٩٨٢،
ص ٥) ويختتم ابراهيميان «مدخله» بالاشارة إلى ان مفهومه للطبقة
مفهوم «ماركسي جديد» يتبع اي. بي. تومسون E. P. Thompson في
«ان ظاهرة الطبقة ينبغي ان تفهم لا بمجرد علاقتها بنمط الانتاج... بل
على العكس من ذلك، في سياق الزمن التاريخي والاحتكاك الاجتماعي
مع طبقات معاصرة اخرى» (ص ٦).

ويحرص المؤلفان، في صياغتهما المشتركة على وضع اطار
سوسيولوجي لتحليل السياسة. ويتسليط الضوء على مفهوم «الطبقة»
والموضوعات ذات الصلة، يحاولان ان يثبتا صلاحية هذه المفاهيم
العامة لتحليلات المجتمعات الشرق اوسطية، ضمناً على الضد من
المعالجات التخصصية Particularist التي تؤكد على الخصوصيات
التاريخية والثقافية والتمييز القاطع بين المجتمعات «الاسلامية»
والاوروبية. ومن الواضح انهما لا يشعران بالارتياح الى مفاهيم الطبقة

المغالاة في الدقة والصرامة، مثل المفهوم الماركسي الكلاسيكي. ويتوجه بطاوطو الى جيمس ماديسون وماكس فيبر فضلاً عن ماركس، وتتضمن صياغاته ابهاماً يكاد يكون متعمداً: «من حيث الجوهر تشكيلة ذات اساس اقتصادي»، «ذات علاقة بالملكية». وتحمل صياغات ابراهيميان «التفاعلات المشتركة مع نمط الادارة» والمواقف المشتركة (التي من المؤكد انها ينبغي ان تُفسر بالطبقة لا ان تكون جزءاً من تعريفها) الى جانب «وسائل الانتاج».

ونتيجة هذه الاشتراطات ان اي مجموعة يمكن ان يشار اليها على انها طبقة. ويفقد المفهوم كل دقة مفهومية ويصبح مقولة وصفية ومتغيرة، وهكذا هو استعماله الشائع على اي حال. وتكتسب هذه الصياغات، على ابهامها، منطوقاً معيناً للتفسير. فالقوى السياسية تتكون من تضامانات اجتماعية، سواء اكانت تضامانات جماعة او تضامانات طبقة. وهذه التضامانات عمليات اجتماعية تُقدم كمعطى الى المجال السياسي. ولا تقوم المؤسسات والعمليات السياسية نفسها بدور يذكر في تكوين القوى السياسية. فهذه تتكون كتضامانات اجتماعية نشأت على اساس مصالح مشتركة او ولاءات واواصر تقليدية او خليط من الاثنين. وغرضي هنا هو شمول حالات وامثلة اخرى بالمحاجة التي سقتها ضد هذه الافتراضات في الفصل السابق. وازعم ان تكوين القوى السياسية يرتبط باسس مختلفة ومتغيرة من التضامانات الاجتماعية ولكن مما له اهمية حاسمة ان هذه الاختلافات والتغيرات غالباً ما تكون حاصلة تغيرات في مجمل الاوضاع السياسية والاقتصادية. بما فيها هياكل الدولة وسياساتها: من الامثلة على ذلك الاثار العميقة التي تسبب الى «التظيمات» العثمانية على التنظيم الاجتماعي والاقتصادي والتضامن على هذين الصعيدين. ومن النقاط ذات العلاقة التي ينبغي التشديد عليها ان الجماعات والطبقات ليست

بحد ذاتها قوى سياسية. ففي ظروف معينة يمكن تكوين قوى سياسية على اساس الطبقة او الجماعة، وهذا التكوين هو بحد ذاته عملية سياسية. انظروا الى تكوين الطائفة الشيعية في لبنان كقوة سياسية في السنوات الماضية بخلاف تاريخها المديد السابق، او تكوين قطاعات من الطبقة العاملة العراقية كقوة سياسية من خلال النشاط السياسي للحزب الشيوعي العراقي. فهذه الكيانات الاجتماعية لا تعطى الى السياسة بعد تكوينها بعمليات اجتماعية في مكان آخر فهي كقوى ومفاهيم سياسية، تتكون من خلال العملية السياسية نفسها.

ويدرك بطاطو وابراهيميان على السواء هذه المشاكل في صياغتهما التمهيدية: «التفاعلات المشتركة مع نمط الادارة» عند ابراهيميان وقول بطاطو أن العوامل الطبقيّة لم تكن ذات أهمية قبل الاصلاحات العثمانية بسبب انعدام الضمان في الملكية وبالتالي فإن العلاقات بوسائل السطوة العسكرية - السياسية كانت هي الغالبة. وأريد هنا تسليط الضوء على هذه الجوانب ولورتها لا قبل الاصلاحات العثمانية فحسب بل وفي تاريخ احدث عهداً. وسأعتمد في ذلك على تحليلات من بطاطو وابراهيميان (وآخرين) في متن دراساتهم الجوهرية لأن هذه الدراسات تقدم توضيحات وافية لمحاجتي بصرف النظر عن مناقشاتهما التمهيدية للمفاهيم.

مثال: النشاط السياسي القومي المبكر في دمشق

اول مثال بودي تناوله مستقى من عمل فيليب س. خوري، أعيان المدن ونزعة القومية العربية: سياسة دمشق ١٨٦٠ - ١٩٢٠ Philip S . Khoury, Urban Notables and Arab Nationalism: the Politics of Damascus 1860 - 1920 (1983).

يبدأ خوري بتأييد صياغات بطاطو حول «الطبقة» فالطبقات لا تكون دائماً واعية طبقياً، وعضاؤها يمكن أن يتحركوا وفق مصالح

فردية او فئوية وهكذا هي الحال بصفة خاصة في الظروف التي كانت سائدة حتى منتصف القرن التاسع عشر حيث الملكية تعتمد على المناورات السياسية، واعضاء الطبقة الواحدة (تجار او مزارعون مشمولون بالضرائب) يتنافسون على الافضال الرسمية:

«والحق انه يجب ان تكون هناك حاجة لكي يشعر اعضاء الطبقة ملزمين برص صفوفهم وتوضيح مصالحهم المشتركة كطبقة في القضايا السياسية «الحاسمة». وبخلافه فان من المرجح ان يكون الصراع داخل الطبقة (او حتى الصراع الاثني) معبراً عنه بلغة الفئوية المبنية عمودياً هو القوة الفاعلة وراء ظهور حركات اجتماعية وسياسية معينة، بدلاً من الصراع بين الطبقات». (خوري، ١٩٨٣، ص ٤).

وفي طرح خوري، لا نشهد تكوين طبقة من ملاك الارض - البيروقراطيين الا بعد قانون الارض العثماني الصادر في عام ١٨٥٨ لصالح الملكية الخاصة في الارض، وتأثير انفجارات ١٨٦٠ التي هزت هيكل السلطة المحلية ووضعت الوجهاء تحت رقابة مركزية اشد حزمًا. وقد تكونت هذه بالتقاء فئات متميزة سابقاً من كبار العلماء والاغوات (زعماء الحاميات او القبائل) والتجار - المرابين. ونقطة الالتقاء هي ملكية الارض معززة بتبؤ منصب في الجهاز البيروقراطي العثماني الذي بات مركزياً. وقد كونت هذه العوامل طبقة اذ لم تكن «طبقة حاكمة» بالمعنى الضيق للعبارة، (حيث ظل الحكام عثمانيين) فانها كانت اقوى طبقة محلية لاعبة دور الوسيط بين العثمانيين والمجتمع السوري.

ويبدو هذا الطرح منسجماً مع النموذج المثالي للتحويل من التضامانات القائمة على الجماعة - المحسوبة الى التضامانات القائمة على اساس الطبقة، وهو تغيير حدث بدمج الامبراطورية العثمانية بنظام السوق العالمية الرأسمالية الغربية. ولكن الطروحات والتحليلات الواردة في نص خوري لا تبين شيئاً من هذا القبيل. فالنخب المتباعدة سابقاً

تلتقي في فئة حاكمة أكثر تجانساً ذات صلات مباشرة أكثر باسطنبول وتبعية مباشرة أكثر لها ولكن لا يبدو (من طرح خوري) ان هذا الالتقاء وُلد مزيداً من التضامن بأي قدر. فالعوائل الكبيرة تتنافس على المناصب والعلاقات والنفوذ والحظوة لدى الدولة العثمانية.

ولكل عائلة منها شبكتها من المحسوبية تحاول من خلالها ان تسيطر على قطاعات واطراف مختلفة من سكان المدن وتعبئتها (رغم ان الكثير من العوائل النخبوية انتقلت من الاحياء التي قادتها كراعية وحامية لها الى احياء نخبوية مشتركة). وحتى تحت الخطر المشترك من التتريك واستبعاد النخب العربية من المناصب في ظل حركة «تركيا الفتاة» لا يبدي الوجهاء الدمشقيون تضامناً يذكر وينقضون عن بعضهم البعض سعياً وراء المصلحة الفردية. وفي عقود الامبراطورية الاخيرة ايضاً لا يبدو ان انقسام النخبة السورية الى عثمانويين وعروبيين وجذور القومية العربية بين العروبيين، كانت تستند الى انقسامات طبقية. فالانقسام كان يحدث في احيان كثيرة داخل العائلة الواحدة. والعوامل التي يبدو انها الأكثر اهمية في تحديد ولاء كل فرد من افرادها، كانت العلاقات بالحكومة العثمانية، وما اذا كان الشخص المعني يتمتع بمنصب ولقب او كان مستبعداً. ومن دون الدخول في جدال حول ما اذا كانوا يشكلون طبقة بأي معنى ضيق، نستطيع القول انهم لا يعبرون عن تضامن طبقي. ويبدو ان العوامل التي كانت تقسمهم وتحدد انتماءاتهم السياسية كانت تتمثل في الامكانية المتفاوتة للوصول الى النفوذ السياسي والآفاق المتاحة لاحتلال منصب والافضليات الاقتصادية التي تقترب بهذه العوامل. وتأتي التعريفات الماركسية التقليدية وغيرها من التعريفات السوسيولوجية الاخرى للطبقة منطلقاً من عوامل اقتصادية تحدد التضامات الاجتماعية والولاءات السياسية. ويبدو في هذه الحالة ان الافضلية الاقتصادية كانت محددة بالسلطة والنفوذ السياسيين، وهي عملية اوجدت منافسة وليس تضامناً.

وقد ترص النخبة صفوفها اذا كان النظام الاجتماعي الكامن في اساس السطوة السياسية والافضلية الاقتصادية مهدداً من قوى شعبية. ولكن المسألة لم تظهر بهذا الشكل. والاستتاج الذي اريد الخلوص اليه من هذا المثال هو ان العملية السياسية، والقوى والتحركات والتضامانات لم تكن محددة هنا بالطبقة ولا بالجماعة وانما بالمؤسسات والعمليات السياسية نفسها متفاعلة مع تجمعات اجتماعية مختلفة.

ولكن هل تصح هذه الاستنتاجات على امثلة من القرن التاسع عشر فقط؟ وهل ان التحولات الاقتصادية - الاجتماعية التي حدثت في ازمة لاحقة، غيرت اسس التضامانات الاجتماعية والتحركات السياسية في الاتجاهات المبينة بالنموذج المثالي الوارد اعلاه بخطوطه العامة؟ لا ريب في ان المجتمعات الشرق اوسطية تحولت مرات متعددة منذ الامبراطورية العثمانية، وكان من بين التغييرات تكوين مؤسسات وتضامانات تستند ظاهرياً او حقاً الى انتماءات طبقية، بما في ذلك نشوء احزاب سياسية وحركات نقابية ذات قوة كبيرة في بعض البلدان. وسيتعين على كل تقرير عن السياسة المعاصرة ان يعطي هذه الظواهر ما تستحقه من اهمية، وبالقدر نفسه بُنيت في حالات عديدة واعيد بصور كثيرة بناء تضامانات طائفية، واثنية ودينية واشكال من المحسوبة، ما زالت تلعب ادواراً هامة في السياسة. ولكي ازعم ان اشكال التضامن هذه بحد ذاتها قاصرة عن التفسير قصور التفسيرات المقدمة للانتماءات والمؤسسات والعمليات السياسية فيما يتعلق بالقرن التاسع عشر. فالعمليات والمنعطفات السياسية تلعب ادواراً حاسمة في تكوين الفارق الاقتصادي والتضامن الاجتماعي والقوى السياسية. ولننظر في مثالين مأخوذين من التاريخ الحديث.

مثال: سياسة الانقسام السني. الشيعي في العراق

من الامثلة التي كثيراً ما يرد ذكرها على اهمية الطائفية في السياسة

الشرق اوسطية الحديثة، مثال الانقسام السني - الشيعي في العراق. فالهيمنة السنية من زمن العثمانيين باقية في سياسة العراق المستقل حيث العائلة المالكة والاكثية العظمى من النخبة السياسية والعسكرية، من السنة. وأُبقي على هذه الهيمنة بعد خلع الملكية (ربما باستثناء سنوات حكم قاسم، ١٩٥٨ - ١٩٦٣). فدوائر البعث الحاكمة تُرَفد في الغالب من المدن والمناطق السنية لشمال غرب العراق. وغالبية الشيعة (الذين يشكلون الاكثية العددية للسكان العرب العراقيين) فلاحون يعيشون في جنوب العراق. وتتكون النخبة الشيعية من ثلاث فئات: علماء المدن المقدسة، وتجار بغداد والمدن الجنوبية (سيطر الشيعة على التجارة خاصة بعد رحيل اليهود في اوائل الخمسينات)، والملاك. الشيوخ من عشائر الجنوب (حتى الاصلاح الزراعي في عهد قاسم، الذي بعده يصبح الوضع معقداً ومبهماً). والصورة التقليدية للسياسة الطائفية ان الشيعة معارضون بسبب استبعادهم سياسياً. وفي الوقت الذي ارتبط فيه السنة بالقومية العربية (الدول العربية الاخرى سنية في الغالب) فان الشيعة الذين اعتنقوا ايدولوجيات سياسية حديثة، كانوا يميلون الى التوجهات اليسارية، وخاصة الحزب الشيوعي. فالمناطق والمدن والاحياء التي كان للحزب اقوى تأييد فيها كانت المأهولة بأغلبية شيعية، في حين ان المناطق والمدن السنية الشمالية والغربية، والاحياء السنية في بغداد، ارتبطت بالسياسة القومية.

لايستطيع احد ان ينكر اهمية الانقسام السني - الشيعي في السياسة العراقية الحديثة، وهو انقسام سُلط عليه الضوء بعد الثورة الايرانية والحرب التي اعقبتها. ولكن على الضد من الافكار الشائعة عن التضامات الطائفية في السياسة، يجب التشديد على تنوع الاهمية السياسية. وانسجاماً مع محاججتي العامة، سأبين ايضاً ان التمايز السياسي داخل الطائفة الشيعية نتاج مؤسسات وعمليات سياسية بقدر

ما هو وليد عوامل طبقيّة واقتصاديّة. ففي النظام الملكي كان الملاك - الشيوخ جزءاً هاماً من المؤسسة السياسيّة. وقد أسبغت عليهم أهمية سياسيّة لأول مرة خلال الاحتلال والانتداب البريطانيّين بوصفهم عملاء أوفياء يكونون ثقلًا مضاداً لأيّ مطامح في الاستقلال الحقيقي لدى الحكام الهاشميين (ايضاً عملاء للبريطانيّين، ولكنهم عملاء لم يكونوا دائماً موضع ثقة لأنهم يمكن ان ينتهجوا سياسات مستقلة في سبيل غايات سياسيّة او ايدولوجيّة). ولأنهم ملاك «أقطاعيون» مستقلون - بالكسر - فقد كان هؤلاء الملاك - الشيوخ اهدافاً رئيسيّة للتنديد من جانب المثقفين «التقدميين» العصريّين، قوميّين ويساريّين، كان المثقفون الشيعة ممثليّن بينهم تمثيلاً قوياً. وكانت مواقف العلماء والتجار من الملاك مواقف مختلفة ومتغيرة حسب الظروف والتحالفات السياسيّة. والعلماء، على اية حال، لم يكونوا يشكلون فئة سياسيّة موحدة بل كان لمختلف الاعضاء والتكتلات مؤازرون وانصار في مختلف الزوايا السياسيّة، من متعاطفين مع الشيوعيين الى مأجورين للسفارات الغربيّة. وثمة جانب، ورد ذكره سابقاً، يستحق اهتماماً خاصاً: جانب الانتماءات القوميّة - الشيوعيّة المتمايزة حسب الطائفة. فالمحاجة تذهب الى ان سنة العراق العرب اقلية موقعها المهيمن تقليدياً مهدد بدخول الشيعة والكرد معترك السياسة الوطني. وجاذبيّة القوميّة العربيّة تتمثل في انها تربط السنة بعالم عربي السنة هم الاكثرية الغالبة فيه. ويميل الشيعة المستضعفون والمستبعدون عن الحكم والسلطة، الى حلول جذرية ليست القوميّة العربيّة احدها لأن ذلك لن يفعل سوى اخضاعهم أكثر الى عالم من السنة. ان هذه ليست صورة كاملة. وقد لاحظنا تنوع السياسة الشيعية من قبل. وفيما يتعلق بالقومية العربية، لعل من الصحيح أن الاحزاب القوميّة التقليديّة والمحافظة مثل حزب الاستقلال (نشط في الاربعينات والخمسينات) كانت احزاباً سنية في

الغالب. ولكن قومية الناصرية وقومية البعث الراديكاليين اللاحقين اجتذبتا بالفعل كثيراً من الشيعة. وكانت قيادة حزب البعث في الخمسينات تضم بعض الشيعة (ظهرت القيادة التكريتية السنية المهمة لاحقاً بعد عدد من التغييرات والتطهيرات الداخلية. انظر فاروق . سلفلت و سلفلت 1985 - Farouk - Sluglett and Sluglett). وعلى الغرار نفسه كان الحزب الشيوعي في مراحل مختلفة من تاريخه، يضم العديد من العرب السنة في قيادته. ولكن الصحيح ان الشيوعية في العراق ارتبطت في اذهان الناس، بالشيعة (والكرد). ويقر بطاوط (١٩٧٨، ص ص ٦٤٩ - ٦٥٠، ٦٩٩ - ٧٠٥) بهذا الربط، ولكنه يضعه في حجمه النسبي مبيناً أن تمثيل الشيعة في الحزب الشيوعي كان عددياً لا يزيد على تمثيلهم في السكان عموماً، وربما كان يقل عنه بعض الشيء. وكانت القومية الممثلة تمثيلاً لا يتناسب مع حجمها في الحزب ابان الخمسينات والستينات هي الكرد. اما السنة العرب الذين في البداية (الثلاثينات والاربعينات) كانت لهم الغلبة في القيادة فقد انخفض عددهم بين الاعضاء وفي القيادة خلال اواخر الاربعينات والخمسينات. ولكن بعيداً عن التمثيل العددي الذي يناقشه بطاوط، فان ارتباط الشيوعية بالشيعة في مناطق العراق العربية يستند بشكل حاسم الى قوة حضور الشيوعيين، تنظيمياً ونشاطاً، في المدن الشيعية لجنوب العراق، بما فيها مدينة النجف المقدسة واحياء بغداد الشيعية، وخاصة ضاحية الكاظمية المقدسة. من الواضح ان الاكثية العظمى من سكان هذه المناطق الشيعية لم يكونوا شيوعيين ولم يكونوا متعاطفين بصفة خاصة مع الشيوعية. ولكن على الغرار نفسه يمكن الافتراض بانه لم يكن هناك عدااء للشيوعيين قوي بما فيه الكفاية لطردهم من هذه المناطق. ومن قواعد الحزب الشيوعي المطبقة بالتزام صارم تجنب اي جدال يتعلق بالدين، وبكل تأكيد عدم انتقاد او استنكار المعتقدات

والمؤسسات الدينية. ويُفترض ان الكثير من نشطاء الشيوعيين كانوا من ابناء العوائل المحلية واشقائها واصدقائها ومعارفها. وفي الوقت نفسه فان لهذه المدن والاحياء، كونها مدناً واحياء شيعية، تاريخاً مديداً في التنظيم السري وعدم الثقة بالحكومات. ويضاف إلى ذلك ان للمدن الشيعية المقدسة، سوية مع مدن واحياء قديمة اخرى، اشكالا من التنظيم المديني والعمارة المدينية ذات الشوارع والازقة الضيقة والباحات الخفية، وفي حالة النجف شبكة اشتهرت بها هذه المدينة من الممرات المحفورة تحت الارض، بحيث توفر كلها بيئة مناسبة للتنظيم السري (الامر الذي يفسر ايضاً حرص الحكم الحالي على هدم هذه الاحياء القديمة بغية فسح المجال للشوارع والميادين). وفي المجزرة التي ارتكبت بحق الشيوعيين بانقلاب ١٩٦٣ البعثي كانت احياء بغداد الشيعية اهدافاً رئيسية، وخاصة الكاظمية. ويشير بطاطو (١٩٧٨، ص ٩٨٣ - ٩٨٥) الى ان كل مناطق بغداد التي ابدت مقاومة ضد الانقلاب في ذلك الحين كانت شيعية بلا استثناء. ولكنه يحذر من الخلوص الى استنتاجات سهلة حول الطبيعة الطائفية للانتماء الشيعي، فان الكثير من الشيوعيين السنة، على سبيل المثال، لجأوا الى مناطق شيعية يستطيعون التعويل على توفر الحماية لهم فيها. وفي كل الاحوال كانت غالبية المناطق الشيعية ايضاً المناطق الاشد فقراً في بغداد. ورغم ان بطاطو يحذر من التفسيرات الطبقية السهلة فانه مع ذلك يؤكد على اهمية المشاعر الطبقية في هذه الحالة. لذا يبدو ان التفسيرين الممكنين هما التفسير «الطائفي» والتفسير «الطبقي»، ولا هذا ولا ذلك بحد ذاته تفسير وافٍ بالكامل. وهانحن نعود الى العالم المفهومي للانواع المثالية البديلة، الذي بدأنا منه.

من الواضح ان للعوامل الطبقية بمعنى الاستضعاف او القهر الاقتصادي ثقلاً كبيراً في تفسير الانتماءات السياسية والعمل السياسي.

ولكن يجب التأكيد على ان الانتماء الطبقي يحد ذاته لا يفسر التضامانات السياسية فان نشاط الحزب الشيوعي في التحريض والكسب والتنظيم النقابي والدعاية العامة هو الذي يجب ان يعطى له الفضل في تسييس قطاعات من الطبقة العاملة والفقراء في المدن الكبيرة. ومهما يكن من أمر فان العنصر الطبقي، كما سيقر غالبية الناس، ليس الاجزاء من الحكاية. فهل الجزء الآخر هو «الطائفة»؟ اذا كان كذلك فانها طائفة بمعنى خاص، وهي بالتأكيد ليست بمعنى انتقال تضامانات طائفية الى تضامانات سياسية. وقد رأينا ان الشيعة العراقيين متنوعون للغاية سياسياً، من الملاك «الاقطاعيين» ذوي الانتماءات الرجعية والامبريالية الى التجار والعلماء والفلاحين وفئة المثقفين المعاصرين على اختلاف مشاعرهم وانتماءاتهم السياسية المتغيرة. اما غالبية الفئات، مهما كانت تسميتها، فالمرجح ان تكون اكثريتها لا سياسية او «لامبالية». ولكن الحقيقة الملفتة في شيعة العراق هي مدى بروزهم في السياسة، ليس ضمن أي انتماء معين يطبعهم وانما مشاركتهم العامة فيها. وبدلاً من القول ان لديهم ميلاً الى الشيوعية سيكون من الادق القول ان لديهم ميلاً الى السياسة. وكما رأينا فان الشيعة كانوا ايضاً ممثلين في حزب البعث. وقد سبست الثورة الايرانية وما اعقبها شيعة العراق اكثر وفي اتجاهات تختلف عن ذي قبل، وباتجاه ديني على نحو اكثر تحديداً. وما لدينا ليس انتماء سياسياً محدداً يستند الى الطائفة بقدر ما هو ثقافة سياسية محددة. وهذه الثقافة السياسية في الافتراق عن الارثوذكسية والسلطة الحاكمة واحياناً في المعارضة والمقاومة، في السرية والتقية، وفي النزاعات المذهبية، كان لها مكان محدد في المدن واحياء المدن التي تركت عليها بصمتها. وسيكون من المثبر توجيه الدراسة والتحليل في هذا المنحى ولكن قبل مثل هذا التحليل لا نستطيع الا التأمل في أهمية التمهيد التاريخي للمدن والمناطق والمؤسسات الشيعية، أولاً

للامبراطورية العثمانية ثم للدولة العراقية، في تكوين هذه الثقافة السياسية. وينبغي أن أوضح أنني لا افترض أن هذه الثقافة السياسية بحد ذاتها قوة سياسية ولكنها يمكن أن تصبح عنصراً هاماً في تكوين قوى سياسية في منعطفات تاريخية معينة.

التنظيم السياسي في المدينة

تطوي صورة النموذج المثالي للتطور الاجتماعي التي ورد تخطيطها في المقاطع الافتتاحية، على طريق نموذجي للتطور السياسي المدني. فالتضامات الطائفية متموضعة مكانياً في أحياء محددة بوضوح ذات تخوم قوية. وأن تكثيف تقسيم العمل الاجتماعي وزيادة السكان والتميز الطبقي والصراع الطبقي وقيام الدول القومية المركزية والتغير اللاحق في أسس التضامات الاجتماعية، تؤدي إلى تدهور الأحياء المدنية التقليدية وتوزع سكانها على أساس الطبقة والمكانة. وتكون المدينة الحديثة منقسمة مكانياً حسب الطبقة والمكانة وتفاوت إمكانية التمتع بالخدمات والمرافق العامة.

تتسجم صورة المدينة الشرق أوسطية التاريخية التي تظهر في الأدب مع التوصيف النموذجي المثالي للمرحلة الابتدائية. فالمدينة تنقسم إلى أحياء على أساس الدين والهوية الاثنية والحرفة. والأحياء وحدات للتضامن والتكافل الاجتماعيين لها تنظيمها وقيادتها وتكون في أحيان كثيرة محددة بأسوار ذات بوابة تغلق في المساء أو في حالات الخطر. ولم تنجح الحكومة دائماً في ضمان أمن الرعايا، بل على العكس تماماً لأن العسكر والموظفين وجباة الضرائب كانوا في أحيان كثيرة هم مصدر الخطر. وكان التباين الطبقي لكل حي يلعب دوراً هاماً في الوظيفة الأمنية: الأثرياء والوجهاء وعلماء الدين الكبار في كل حي كانوا يقومون بدور الرعاة والوسطاء لدى السلطات بالنيابة عن الأضعف

والاقل من السكان. وعلى القرار نفسه كان هؤلاء الوجهاء يستطيعون تعبئة ابناء حيهم حين كانت الحاجة تقتضي القيام بتظاهرات من التأييد السياسي. كيف تبدلت هذه الصورة مع التطورات الحديثة؟ هل سارت على الطريق المرسوم بالنموذج المثالي؟

ترسم دراسة فيليب س. خوري (١٩٨٤) للسياسة المدنية الدمشقية خلال الانتداب الفرنسي، صورة شيقة. ففي ظل الحكم العثماني كانت دمشق تنسجم مع الصورة الكلاسيكية للتنظيم والتضامات المدنية القائمة على اساس الاحياء السكنية. وقد غيرت التحولات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في القرن التاسع عشر أسس السلطة السياسية والتشكيلات السياسية في القمة، وكان جزء من هذا التغيير تزايد اعتماد النخبة على العلاقات مع اسطنبول وتبؤ المناصب، وقدر أقل نسبياً من الاعتماد على اسس السلطة السابقة في الاحياء. وقد حدث بعض التمايز الطبقي، السكاني، مع انتقال بعض العوائل النخبوية من الاحياء المنصورة لها الى احياء راقية أكثر تجانساً من الناحية الطبقيّة ولكن الانتقال وتغيير محل السكن لم يفصم بالضرورة عرى المحسوبة في الاحياء الاصلية. ولا يبدو ان هذه التحولات احدثت تغييراً كبيراً في بنية وتنظيم الاحياء التي احتفظت بأهميتها بوصفها الوحدات الرئيسية للتنظيم الاجتماعي المدني والتعبئة السياسية للطبقات الشعبية. ومن هذه الناحية الاخيرة، لعبت دوراً هاماً في الاحداث التي قادت الى النهوض القومي العربي وتأييد فيصل في الايام الاخيرة من الامبراطورية العثمانية واحتلال الحلفاء. واستمرت هذه الحركة التعبوية في مقاومة الانتداب الفرنسي ومعارضته. ولكن العشرينات شهدت تغيرات كبيرة ساهمت في احداث جزء منها سعة نطاق الهجرة من الريف الى المدينة، وحدث الجزء الآخر مع استمرار عمليات التمايز الاقتصادي والثقافي، وبالتالي التمايز

السكني، في تقدمها. وقد غير تدفق المهاجرين مصير الاحياء وتنظيمها، واضعف اواصر المحسوية. وجرّت فرص الكسب الجديدة والاسس الجديدة للتفوذ السياسي، في ظل النظام الجديد، مزيداً من العوائل النخبوية بعيداً عن ارتباطاتها في الاحياء القديمة. ولكن عوائل اخرى، لا سيما العوائل التي اضطلعت بالادوار القيادية في النضالات القومية ضد الفرنسيين، احتفظت بقواعد هامة لها في الاحياء شكلت اساساً حاسماً لنفوذها السياسي، وروافد للتظاهرات والتحركات الشعبية، اي ان الاحياء القديمة رغم التغيرات استمرت في كونها ميدان السياسة الشعبية في التحركات القومية ابان الثلاثينات. ولكن هذا النوع من السياسة سياسة غير مباشرة: سكان الاحياء لا ينضمون الى الاحزاب السياسية ذاتها بل يشاركون في السياسة تحت قيادة رعاتهم ويستجيبون لاوامرهم، ويغيرون ولاءاتهم بسهولة حسب ولاءات رعاتهم. ويحافظ الرعاة على نفوذهم بتقديم الخدمات لاتباعهم، بصورة مباشرة او من خلال الوسطاء.

ويبرز هذا المثال سمة عائلية من سمات التنظيم السياسي والتعبئة السياسية في العديد من بلدان الشرق الاوسط (وغيرها): السياسة الايديولوجية والاحزاب السياسية الحديثة تعبيء التأييد على اساس شبكات «تقليدية» من المحسوية والتضامات الابتدائية. ويمضي هذا الشكل من السياسة متساوفاً ومتفاعلاً مع سياسة المثقفين وحياناً سياسة الطبقات العاملة والنقابات المستتدة اكثر الى تضامات ايديولوجية. وترد كلمة «تقليدية» بين قوسات للإشارة الى سطحية التسميات. فمن الواضح ان الاحياء القديمة والاسس الاقتصادية والاجتماعية لوجودها قد تحولت. وان ممارسة السياسة وفق شبكات المحسوية لا تشير الى الاستمرارية او البقاء. فان سياسة المحسوية تحدث في اوضاع وظروف متعددة الاصناف، بما فيها جوانب من

التنظيم الحزبي السياسي في الولايات المتحدة اليوم. وهي بعد ذاتها لا تشير الى وجود تجانس في كل الاوضاع التي تحدث فيها هذه السياسة. ولقد كانت التضامانات القديمة تقوم على السكن المشترك والأمن المتبادل والدفاع عن النفس بصورة مشتركة والادارة المحلية للحي والمصالح والعلاقات الاقتصادية المحلية، ان لم تكن دائماً في الانتاج والتجارة ففي التمويل والضرائب. وكانت علاقات المحسوبة متداخلة مع هذه الشبكات والوظائف. ولكن في دمشق التي يرسم خوري صورتها من العشرينات كان الرعاة قد اخذوا ينتقلون من الاحياء والذين حافظوا منهم على علاقاتهم فعلوا ذلك في احيان كثيرة عن طريق الوسطاء. ويصبح هذا الطابع اللاشخصي والأداتي لعلاقات المحسوبة بارزاً بصورة متزايدة في الفترات اللاحقة، ولا يحتاج الرعاة ومن يحيطونهم برعايتهم الى اي ارتباطات تقليدية على اساس الطائفة او الحي.

ولكن بعض الاحياء المدنية اكتسبت اهمية سياسية متجددة في الظروف الحديثة، كانت احياناً تستند الى عناصر من وظائفها التاريخية في الأمن والحماية. ويتجلى هذا بوضوح في مثال المدن والاحياء المدنية الشيعية في العراق، الذي سبق وان تناولناه. فان حياً مثل الكاظمية في بغداد لربما فقد كل الاشكال القديمة للادارة المحلية، والحدود المادية والاجتماعية الجامدة التي كانت تلفها، ولكن عناصر من هويتها الثقافية الشيعية ومواقفها من السلطة الحاكمة ولربما من عمارتها وتنظيمها المكاني، تجعلها بيئة صالحة للسياسة المعارضة السرية. والحي بصفته هذه يوفر الحماية والتأييد لسياسة بعض ابنائه (الشيوعية) التي قد لا يتفق معها جميع من في الحي ولكنها تتسجم مع طبعه العام. ويمكنه ان يصبح ايضاً ملجأ للمعارضين الآخرين من خارج الحي، كما رأينا. ويوصفه ساحة للسياسة المعارضة خارج سيطرة الدولة المباشرة، وخاصة الدولة الشمولية القمعية، يصبح الحي هدفاً

للاضطهاد والتكيل. وبازارات المدن الايرانية الكبيرة (التي بحثها في الفصل الثالث) رغم اختلافها عن الاحياء المدنية في كونها غير محددة بمكان بحد ذاته، فانها مع ذلك تكشف عن سمات مماثلة. كما كانت تمثل ساحات للنشاط، السياسي من حيث الامكان، مستقلة عن سيطرة الدولة. ولكن في ايران تحت الحكم البهلوي وفي العراق تحت حكم البعثيين، حاولت الحكومات ان تقضي على كل ما ليس تحت سيطرتها من دوائر مرشحة للعمل الاجتماعي والسياسي فيها. ولهذه الغاية اتخذ الشاه الراحل خطوات منسقة ضد البازارات (والدائرة الدينية) بهدف ضمها وتدمير كل عناصر استقلاليتها. واشتملت هذه المحاولات على اجراءات في مجال تخطيط المدن، سعت في نهاية المطاف الى هدم مناطق البازار لشق شوارع عريضة وبناء اسواق من نوع السوبر ماركت. وعلى الغرار نفسه في العراق، اوجد تخطيط المدن ساحات فسيحة حول اضرحة النجف في موقع الاحياء والاسواق القديمة. ويُخطط لاتخاذ اجراءات مماثلة في مدن عراقية اخرى، وخاصة في كردستان. ويمكن لسياسة المواضع المدنية والهويات الثقافية ان تستمر في بعض البلدان حتى تتكامل هذه الاجراءات القمعية في تخطيط المدن بنجاح وبالقدر الذي تتكامل معه بالنجاح.

الفصل الخامس

مكونات الثقافة الشعبية في الشرق الأوسط

«الشرق الاوسط» مصطلح اوروبي مركزي . وازاء هذه التسمية الجغرافية المبهمة قد نكون ميالين الى الاشارة الى التنوع الكبير من المجتمعات واللغات والثقافات او مواجهته بتسمية اقل اثومركزية (وان كانت لا تقل اشكالية) مثل «البحر المتوسط» الذي يشمل اوريا وغير اوريا . ولكن بالامكان تمييز عدد من العناصر والموضوعات المشتركة على مستوى الثقافة والتنظيم الاجتماعي، بعضها خاص بالعالم العربي (او على الاقل بمشرقه) ولكن كثيراً منها تشترك فيه ايران وتركيا ايضاً . ومن هذه الناحية يمكن النظر الى الشرق الاوسط على انه يشكل منطقة حضارية تكونت تاريخياً من الخضوع بصورة مشتركة الى امبراطوريتي فارس وبيزنطة الكبريين والخلافات الاسلامية . ومن موجات الاسلمة (رغم اني سأجادل بالقول ان العناصر الثقافية المشتركة ليست عناصر اسلامية على وجه التحديد) . ومن اختلاط الشعوب وتلاقح الثقافات بفعل هذه العمليات . فهذا الكيان متمايز ولكن خطوط التمايز غالباً ما تكون خطوط الصحراء والجبال والسهول الساحلية والمدن ، التي تمر

عبر الاختلافات اللغوية و«القومية».

وتتخذ القواسم الثقافية المشتركة شكل تنويعات على موضوعات مشتركة. ولعل الأقرب بينها هي الثقافة المطبخية: أنواع الكباب والخضروات المحشية وصلصات الضأن المطبوخ مع الخضروات والحلويات مع النقول. والآخر هو الدين والسحر الشعبيين. انظروا الى الشمولية الملفتة للمعتقدات والطقوس المتعلقة بـ «عين الحسود» (بعضها يتخطى حدود الشرق الاوسط الى جنوب اوربا وشرقها). او الموضوعات والشخصيات المشتركة للمثيولوجيا مثل تلك المتعلقة بالخضر أو الاسكندر، التي سيجري استطلاع بعضها ادناه⁽¹⁾.

ولربما علي ان اؤكد اني لا اريد المحاججة لصالح جوهر ثقافي ما مكوّن تاريخياً. فتاريخياً هناك تحولات وغليانات عديدة لابد وانها قد تضمنت عناصر ثقافية، والعناصر الثقافية القديمة تتحول في سياقات حديثة، كما سنرى. وقد تكون لهذه التغيرات آثار تمايزية على بلدان او اقاليم مختلفة ولكن يبدو انها بمرور الزمن تنفذ الى غالبية المناطق، دون ان تكون باشكال متماثلة بالضرورة. واستطراداً بشأن المثال المطبخي، نستطيع ان نشير الى الآثار العامة والتي تكاد ان تكون واحدة نتيجة ادخال الطماطم في المنطقة واعتمادها في نهاية المطاف في كل المناحي المطبخية، بحيث يصعب الآن ان نتخيل كيف كان الغذاء الشرق الاوسطي قبل مجئ الطماطم ذات الحضور الكلي. .

اوجه الشبه الاسهل على الفهم توجد على مستوى الثقافة الادبية، الفكرية، والفلسفة واللاهوت والغيبية والشعر والموسيقى كانت تشكل في الغالب عوالم مشتركة للتخاطب شاركت فيها النخب المتعلمة لمختلف انحاء المنطقة. ولا يعني هذا وجود اتفاق عام لأن صراعات كبيرة ومتصلة وقعت في تاريخ المنطقة الفكري والسياسي. ولكن خوض هذه الصراعات كان يجري على ارضية سجالية مشتركة بموضوعات

وقضايا مفهومه لكل الفرقاء. وتكون العناصر المشتركة على هذا المستوى مفهومه أكثر لأن هناك تقاليد وقنوات مشخصة بوضوح وهناك مؤسسات العلم والقانون والدين. ومن هذه الناحية لم تكن مؤسسات الدين والعلم مختلفة عنها في أوربا.

وعلى المستوى الشعبي تكون حالات الاشتراك في عناصر وموضوعات ثقافية، حالات متناقضة في الظاهر. والصورة التقليدية للتظيم الاجتماعي والتضامات الاجتماعية في ظل الامبراطوريات السلالية، التي تظهر من بعض التقارير التاريخية إنما هي صورة تشغل إلى عدد من الجماعات المتميزة، تكون لديها في أحيان كثيرة مواطن في أرض القبيلة أو القرية أو الحي المدني^(٢). وتبدو المجتمعات المدنية (التي نستقي منها أمثلتنا الرئيسية)، من هذه التقارير، منسجمة مع نموذج «المجتمع التعددي» الذي نشأ بالارتباط مع أوضاع كولونيالية، متعددة الأعراق الاثنية، أحدث عهداً^(٣)، جماعات متميزة اجتماعياً وثقافياً ومكانياً، تقوم على أساس العرق أو الانتماء الاثني أو الأصل القبلي أو الديني، غالباً ما تكون داخلياً ذات حكم ذاتي. وتتعايش هذه مع بعضها البعض وتساهم في اقتصاد مشترك، مع اضطلاع جماعات معينة بوظائف متخصصة في بعض الأحيان. وتخضع لحكم سلطة مشتركة، كلها تدفع لها ضرائب ولكن بامتيازات متميزة حسب المكانة الدينية حيث يعد المسلمون الرسميون (أي كان المذهب الرسمي) جزءاً من جماعة الدولة وما يسمى نظام الملل في الامبراطورية العثمانية شكل رسمي لهذا الوضع. ولكن يفترض بعناصر «المجتمع التعددي» أن تحتفظ بهويات ثقافية منفصلة، لها لغاتها واديانها وعاداتها. وازعم هنا بأنه إذا كانت مجتمعات الشرق الأوسط تتسجم مع هذه الصورة فإن الموضوعات الثقافية المشتركة التي سأحاول ايضاحها تستحق حتى قدراً أكبر من الانتباه. وتوحي هذه

الدرجة من الالتقاء الثقافي بمجتمع ذي كثافة من التفاعل اكبر بكثير وتقسيم عمل اجتماعي وما يتصل بذلك من علاقات تخترق الحدود الطائفية. فان نموذج الطوائف المنعزلة لم يكن يصح الا على فترات معينة من الانحطاط الاجتماعي والاقتصادي وانعدام الاستقرار السياسي. وفي فترات الازدهار والاستقرار، مثل اوج الحكم العباسي او العصر الذهبي لاسبانيا العربية او الفواصل الايجابية في ظل حكم المماليك في مصر، تكون هناك مؤشرات عديدة على كثافة وتنوع التفاعل الاجتماعي والاقتصادي عبر الحدود الطائفية.

وثمة عمليتان مديدتان تتسمان باهمية مركزية لتاريخ المنطقة الثقافي: الأسلمة والتعريب. وبعد الفتوحات الاسلامية الاولى، قضت الاسلامة بوتيرة مطردة وأسلمت نسبة كبيرة من سكان المنطقة، لربما كانت الاكثرية، في القرن الاول من السلام. كما اجتذب الاسلام في قرنيه الاول والثاني، قبائل وسلالات تركية حملت راياته فيما بعد الى مشارف حتى ابعد. وتم في هذه العملية اعتناق الدين الاسلامي وتكييفه في طائفة واسعة من الاطر الاجتماعية والثقافية، وكانت اشكال الاسلام الناجمة عن ذلك تتفاوت حسب هذه الاطر ممتدة من الاشكال الحرفية/ النصية المؤسسية الى المعتقدات والممارسات التوفيقية Syncretistic على المستوى الشعبي. ولكن قطاعات واسعة من سكان الشرق الاوسط لم تعتق الاسلام بل احتفظت بدياناتها كمسيحيين ويهود وزرادشتيين فضلاً عن اديان صغيرة اخرى وتتشاطر اليهودية والمسيحية والاسلام من نواحي عديدة، عالماً ثقافياً. تاريخياً مشتركاً ظل عنصراً هاماً في تعايشها وفي صراعاتها.

والتعريب هو العملية الملفتة أكثر بين العمليتين. صحيح انها لغة الاسلام والفاتحين الاصليين. ولكن الفاتحين في احيان كثيرة في التاريخ، يحافظون على لغة بلاط ارسنقراطية منفصلة عن لغات من

قهروا. ومن الواضح انها ليست مجرد دالة الاسلامة: فلقد اسلمت ايران اسلامة كاملة ولكنها لم تُعَرَّب فيما احتفظت مصر بطائفة مسيحية كبيرة تم تعريبها في نهاية المطاف. كما ان العربية لم تحل محل لغات «قبلية» غير مكتوبة. مجزأة، بل ان اللغات التي حلت محلها كانت الارامية واليونانية والفارسية. وتعريب الدولة (ولكن بعناصر فارسية وتركية هامة) لا يكفي لتفسير عمومية العملية. اذ لا يتعين ان تكون لغة الدولة لغة المحكومين. واستيطان رجال القبائل العرب على نطاق واسع في الاراضي المفتوحة لن يفسر الظاهرة. فالتنوع اللغوي في الجوار المكاني القريب ليس غربياً عن المألوف. وتقسيم العمل الاجتماعي الواسع الذي يخترق الحدود الطائفية والقبلية ويزج اناساً من مواضع اجتماعية وثقافية مختلفة في تفاعل مكثف بينهم، وحده الذي يؤدي الى هذا التجانس في اللغة. والتعريب مؤثر آخر الى ان الصورة التقليدية للمجتمع المجزأ طائفيًا لم تكن دائماً تصح على المنطقة.

وتعني المحاجة اعلاه، من بين معاني اخرى، ان الاسلامة (وحتى اقل منها التعريب) لم تكن مجرد فرض طبقة حاكمة عربية - مسلمة. فالمؤشرات تذهب الى ان هذه الطبقة الحاكمة، التي كان من الممكن تشخيصها في عقود الاسلام الاولى، وخاصة في ظل الخلافة الاموية، كانت حريصة على الحفاظ على تمييزها عن الرعية. ولكن الحضارة الاسلامية تكونت بشكل اكثر تحديداً خلال الفترة العباسية، في القرن الثاني من الاسلام. وكانت هذه فترة كوزموبوليتانية اكثر بكثير، كانت النخب الثقافية، فضلاً عن النخب الحاكمة فيها، تضم كثيرين من اصول فارسية واستوعبت سمات سائدة من منابع اغريقية وفارسية. ولكن لغة هذه الحضارة الكوزموبوليتانية كانت العربية. ويشير سياق التعريب هذا الى ان العملية لم تكن نتيجة «فرض» بل نتاج اختلاط وتفاعل واسع بين شعوب وجماعات تشارك في مجتمع مركب اقتصادياً ومنفتح نسبياً.

ان اللغة اهم عناصر التماثلات الثقافية ولكنها ليست العنصر الوحيد. واللغة، بالطبع، تمهد الطريق لعناصر مشتركة اخرى. والحق ان العالم العربي يتضمن داخله تماثلات اكثر بالمقارنة مع تركيا وايران. ولكن ينبغي التأكيد على ان الحدود اللغوية والثقافية حدود مائعة. فان جنوب العراق، على سبيل المثال، يجمع بين تكوينه العربي وعناصر لغوية وثقافية فارسية واسعة، لربما من خلال الاواصر الشيعية، وشمال غرب العراق، مع سوريا الكبرى، رغم انهما يتكلمان العربية لكنهما يشتركان في الكثير من العناصر الثقافية واللغوية التركية. والتأثيرات اللغوية والثقافية العربية في ايران وتركيا معروفة جيداً بشأن التأثير الفارسي في الثقافة التركية. يضاف الى ذلك ان هناك في العالم العربي عدة اقلية لغوية: الكرد والتركمان والارمن والفارسيون. وبقدر تمدنهم يشاركون في الكثير من التماثلات الثقافية المذكورة.

وسأوضح المناقشة في ما يلي بالامثلة، وبعض هذه الامثلة مستل من مصادر وسجلات مكتوبة. والبعض الاخر يستند الى معرفة شخصية، يؤكدھا مطلعون، بمناطق مختلفة من الشرق الاوسط وبالعراق بصفة خاصة. ويمكن الجدال بالقول ان هذه، بوصفها امثلة توضيحية، صالحة صلاحية السجلات الاثنوغرافية.

الدين والثقافة الشعبية

ان اختلاف الدين الشعبي عن الدين الارثوذكسي والنصي والحقوقي اختلاف ثابت وموثق بصورة جيدة. ولكن هناك مظاهر عديدة للدين الشعبي تقوم على ركائز ودعائم ارثوذكسية ومنها على سبيل المثال، الاحتفال بمولد النبي او تعاوي الحسين عند الشيعة. وعلى الفرار نفسه قبلت الارثوذكسية بالمنظمات والممارسات الصوفية، على الاقل منذ القرن الحادي عشر، واصبحت جزءاً منتظماً من الحياة

الاسلامية تحديداً (ولكن مع انقسامات ونزاعات متكررة بطبيعة الحال). غير انه الى جانب هذه المظاهر الاسلامية تحديداً من مظاهر التدين الشعبي، وامثلة اخرى مسيحية او يهودية تحديداً، هناك مجموعة كاملة من السمات المشتركة التي تتجاوز الحدود الطائفية. كما ينبغي الاشارة الى ان «الجن»، وهم الوسطاء الخرافيون في العالم السفلي للكثير من التدين الشعبي، مخترقين الحدود الطائفية، لهم موقعهم الثابت في القرآن. ومن هذه الناحية يجري احياناً التهويل من تعارض التدين الشعبي مع الارثوذكسية.

واحدى هذه السمات المشتركة، الخشوع للأولياء. فان قبور الانبياء او كبار الصوفيين والباطنيين او صفار الاولياء المحليين، تشكل اضرحة مقدسة يديمها بعض الاشخاص او المؤسسات ويديرون عمليات الحج اليها وغيرها من الخدمات الاخرى. واحدى الخدمات التي يؤدونها الشفاعة نيابة عن المتضرع لتسهيل بركة او دفع شر ما عنه. وتصح اضرحة معينة معروفة بأنواع محددة من الخدمات، مثل تسهيل الحمل للمرأة عاقر او علاج امراض معينة. كما يستطيع العرافة والسحرة المحليون ان يصبحوا مشهورين في ميدان محدد بأنواع معينة من العلاجات أو العقاقير أو البركات ضد جملة شرور غالباً ما تكون لها صلة بعين الحسود.

ولهذه الممارسات السحرية - الدينية توجه اداتي Instrumental في الغالب. واعني بكلمة «اداتي» استخدام هذه الممارسات وسيلة لتحقيق غايات منشودة او دفع الشر انطلاقاً من الايمان بفاعليتها، بطبيعة الحال. ويكون «الاداتي» في تصنيفات ماكس فيبر متعارضاً (تحليلياً) مع «الاخلاقي». وسأضعه، في ما يلي، ايضاً على النقيض من التوجهات «التضامنية» التي يصبح الدين فيها «مؤشراً» طائفياً يعبيء المؤمنين للعمل الطائفي دفاعاً عن الطائفة والمقيدة أو في سبيل عزتها

ومجدهما. وهذا التوجه الاداتي ومجاميع المعتقدات التي تحدد استخدام الممارسات السحرية . الدينية وفعاليتها هي التي يبدو انها مشتركة عبر الحدود الطائفية. فالضريح الاسلامي المشهور بفاعليته ازاء مشاكل محددة يكون مزاراً لليهود او المسيحيين. وضريح الشيخ عبد القادر الكيلاني في بغداد، على سبيل المثال، كان موضع طقوس معينة لنساء يرغبن في الانجاب فاجتذب بصفتها هذه يهوديات الى جانب المسلمين. ولكن كان عليهن، بالطبع، ان يذهبن ملفحات بالعبادة كما ترتديها النساء كافة في الاماكن العامة. والاضرحة المشهورة للانبياء التوراتيين في العراق، مثل حسقيل (ذو الكفل) ويونس، تكون تارة اضرحة مشتركة وتارة اخرى حكراً على طرف واحد وتارة ثالثة موضع نزاع بين اليهود والمسلمين حيث ان قدسيتهم وشفاعتهم، مرام هؤلاء واولئك على السواء. ويمكن للاولياء الاحياء ان يصبحوا مشهورين بفاعلية بركاتهم او دوائهم او سحرهم، ويقبل عليهم رواد من كل الاديان بصرف النظر عن هويتهم الطائفية. ويمكن العثور على امثلة على هذا الاشتراك في الممارسات وشخصها ايضاً في مصر، بين المسلمين والاقباط وفي المغرب بين المسلمين واليهود. وعلى هذا المستوى من الاداتي تصبح الحدود الدينية للطائفة حدوداً مائعة.

كما يمكن تشخيص هذه التوجهات والممارسات الاداتية المشتركة على مستوى السحر والطقوس التي «تؤدي ذاتياً». فان تكرار الوصفات بصورة مشتركة للتعامل مع عين الحسود في اماكن متباعدة مثل العراق والمغرب، أمر يثير الدهشة. ومن هذه، الكشف بواسطة الرصاص المصهور: تُصهر قطعة من الرصاص على النار ثم تُصَبُّ في اناء يحتوي ماء بارداً. ثم «يقرأ» الشكل الذي يتخذه الرصاص لاقتفاء مصدر عين الحسود ثم تدميره بخز اي نتوء يشبه العين بدبوس. ويمكن مضاعفة الامثلة التي لربما كان بعضها من خصوصيات طوائف او مناطق معينة

ولكنها على الدوام تقريباً ذات قرائن موازية لها او متداخلة معها.

العنصر الآخر المشترك على نطاق واسع من عناصر الدين الشعبي، هو الميثولوجيا الدينية. والخضر شخصية متواترة في الدين والميثولوجيا الاسلاميين. وموقع هذه الشخصية في النصوص والتقاليد موقع يلفه الابهام: ارتباطات بسورة الكهف في القرآن واساطير الإسكندر السريانية وسيناريوهات عن مجيء المخلص، ولكن لا شيء مؤكد^(٦). فهو في الدين الشعبي شخصية رحيمة شفيعة تتدخل لصالح من هم في خطر وتتقذهم مما يبدو موتاً محققاً. وفي سيناريوهات الخلاص يرافق المخلص المنتظر ويرشده: المهدي السوداني رأى الخضر الى جانب الرسول محمد في الحلم او الطيف الذي فوض رسالته لأول مرة. والشخصية المكافئة في التقليد والدين الشعبي اليهوديين، هي ايليا او الياهو او الياس. وتصور اساطير الخلاص النبي الياهو وهو يرافق المخلص المنتظر في مجيئه.

وشخصية «خضر الياس» شخصية تثير الاهتمام من هذه الناحية. فهو (او هم، كما سنرى) يبرز في الميثولوجيا الشعبية العراقية والتركية. ومن المحتمل انه يظهر في ميثولوجيات انحاء اخرى من المنطقة، ولكني لا استطيع الجزم. وهو يشترك في وظائف الشفاعة والحماية الحنون لدى الخضر والياهو، ويبدو شخصية مركبة. ويقام مهرجان ربيعي (صغير) في العراق وتركيا على السواء تكريماً لهذه الشخصية ولكن الطقوس مختلفة تماماً في البلدين. ويحدد رواية اترك شقيقين هما خضر والياس، ويقام المهرجان بمناسبة لقائهما السنوي. اما في العراق فان رمز هذه الشخصية يكون احياناً بأغصان الآس الذي يسمى بالعربية العراقية «الياس» وهذا النبات يستخدم في وظائف طقسية مختلفة. واحداها احتفال الختان اليهودي كما يرد سرده في المقطع التالي:

«في عشية اليوم الثامن يُنقل كرسي النبي ايليا من مكانه في

المعبد الى بيت الطفل. وهنا توضع «اسفار موسى الخمسة» عليه وتغطى بقطعة قماش غنية في تطريزها، وتزين بالزهور واغصان الآس والفَيَّجَن (الزذاب) النضرة.... ويعطي اهل بغداد تفسيراً شعبياً لاستخدام الآس في هذه المناسبة بمهااة اسم النبي خضر الياس والاسم العربي لهذا النبات، الياس. ومهما كانت هذه الاتيمولوجيا (تفسير اصل الكلمة) عبقرية فأننا نعرف ان استخدام الآس في مراسيم الدفن والاعراس واحتفالات الميلاد يعود الى الازمنة التلمودية ويخدم غرض الحماية من القوى الشيطانية.

(ساسون، ١٩٤٩، ص ١٨٣).

ولعل المؤلف، ديفيد سولومون ساسون David Solomon Sasson، وهو يهودي ثري ومُحسن كان يكتب في انجلترا (انجز العمل في عام ١٩٣٢) لم يكن على علم بوجود او أهمية الخضر في السياق العربي. الاسلامي العام، وأثر أن يفسر العادة بلغة التاريخ اليهودي القديم، وأهمية «كرسي الياهو» واعطاؤه رمز الآس تتمثل حقاً في طرد الارواح الشريرة ودفع عين الحسود، والاكثر من ذلك حماية الطفل الصغير في وضع من الخطر الجسدي. وينسجم هذا انسجاماً تاماً مع الوظائف المنسوبة الى الخضر.

والمكافئ المسيحي للخضر في الميثولوجيا الدينية لمصر وسوريا الكبرى هو مارجرجس. فالاسطورة القديمة عن تتين النيل الذي يتعين تقديم قربان بشري له كل عام كي لا يقطع الماء، تصور قاتلاً قديساً للوحش: الخضر عند المسلمين ومارجرجس عند الاقباط.

ويمكن الجدال بأن هذه العناصر المشتركة من عناصر الدين والميثولوجيا الشعبيين تعود الى العالم التاريخي المشترك للاديان الثلاثة، الذي سبق وان اشرنا اليه و/ او الى التاريخ الثقافي المشترك للمنطقة، بما في ذلك المعتقدات والممارسات الدينية والسحرية قبل

الاسلامية لبلاد ما بين النهرين وبلاد فارس. ويبدو هذا معقولاً ولكن الاصول القديمة المشتركة لا تكفي ابدأً بحد ذاتها لتفسير ممارسات جارية. ومن المرجح الى حد بعيد ان هذه العناصر الثقافية اشتركت في الغليانات والتحويلات التي اتسم بها تاريخ العالم القديم. وفيما يتعلق بالاديان «الرسمية» ينبغي ان نلاحظ ان غالبية المعتقدات والممارسات الشعبية تقع على هامش هذه الاديان، او حتى خارجها تماماً، لربما مستخدمة النصوص والتقاليد والشخصيات والقصص المقدسة منها ولكنها تستخدم لبناء نماذجها الخاصة التي غالباً ما تكون نماذج هرطيقية من وجهة نظر الارثوذكسية. ومن هذه الناحية تكون الثقافة الشعبية فسيفساء جامعة^(٧). تجمع عناصر ميثولوجية من مصادر متنوعة لاغراض معينة تحت اليد.

الأداتية والتضامن

تعارض عناصر الاشتراك هذه في الثقافة الشعبية تعارضاً حاداً مع صورة المجتمع المدني الشرق اوسطي المشار اليه اعلاه: جماعات اساسها الدين او الانتماء الاثني او الاصل القبلي، محافظة على حدود اجتماعية واقليمية قوية. ويكون هذا التعارض مفهوماً اذا رأينا الى الاهمية الاجتماعية للدين من منظورين، الاداتية والتضامن. وفي سياق الاداتية فان الدين يمثل مجموعة من المصادر لتحقيق غايات معينة تتصل بالعافية والثروة والسعادة. وهنا تظهر الثقافة الشعبية بوصفها فسيفساء جامعة، محضرة علاجات من عناصر مختلفة لكي تناسب المهمة المطروحة. وهنا تكون الحدود الطائفية في حالتها المائعة القصوى، وهنا تُستخدم عناصر من اديان مختلفة ومن السحر الشعبي العام بصورة متبادلة. وفي نظرية السحر^(٨) عند موس Mauss فان هذا هو المضمار الذي يُصادر فيه المقدس/ الطائفي من اجل غايات فردية.

ويكون الدين، في منظور آخر، مجال تضامانات اجتماعية تقوم على اساس الانتماء المشترك، بمؤسسات وطقوس عبادة محددة تشخص المؤمنين وتبعدهم عن اصحاب الديانات الاخرى. وان وحدة الامة الاسلامية اجمالاً، وحدة نظرية ولكن هناك تضامانات طائفية تقوم جزئياً في الاقل، على اساس هويات قطاعية في الدين. وان يكون المرء سنياً او شيعياً او مسيحياً او يهودياً انما هو مؤشر مناسب للغاية على الدوام بالاضافة الى كونه كردياً او ارمنياً او من القبيلة (س) او القبيلة (ص). وفي اوضاع التنافس او الصراع الطائفي يستجيب الافراد حسب التضامن الطائفي الذي يكون العنصر الديني اساسياً فيه.

وينبغي ان اؤكد مجدداً على ان هذه الهويات الطائفية المحددة لم تكن دائماً تمنع الاتصال الاجتماعي والاقتصادي عبر حدودها. ففي فترات الأمن والازدهار كانت النشاطات والاتصالات الاقتصادية المكثفة تمتد الى التواصل الاجتماعي والتبادل الثقافي. وقد اعتمدت الدولة العثمانية اعتماداً كبيراً على مهارات الرعايا الذميين وولاءاتهم المفترضة. من يونانيين وارمن ويهود تولوا مناصب ووظائف رسمية^(٨) مختلفة في ازمة مختلفة. ولعل هذا استعدى عليهم قطاعات واسعة من السكان، ولكن كان من شأنه ان يقيم اواصر اجتماعية مع قطاعات اخرى. غير ان العلاقات الاجتماعية كانت بالضرورة محدودة بهرمية المكانة الطبقية التي كانت تضع الذميين في موقع الخاضع مهما بلغوا من ثراء او علم. ومن المؤكد ان الاتصال الاجتماعي كان يتوقف عند الزيجات المتبادلة. اما في اوقات الازمة والحرب والضائقة الاقتصادية فان الحدود الطائفية كانت تُرسم بثبات وكانت كل طائفة تلوذ بأمن حياها الذي كان الصراع الطائفي يندلع منه في بعض الاحيان. وفي المنظور التاريخي طويل الامد يمكن ان نفترض دورات تتناوب بين اطوار الاستقرار السياسي المقترن بنهوض النشاط الاقتصادي، واطوار

الازمات والصراعات وانحسار الوظائف الاقتصادية. وكانت الاطوار الاولى ترتبط بتخفيف الحدود الطائفية وازدياد الاتصال الاجتماعي والتبادل الثقافي مع تشديد الخطوط الطائفية والعزلة الاجتماعية والموقف الدفاعي في حالة التبادل الثقافي. ويمكن تفسير المكونات المشتركة للثقافة الشعبية بالعلاقة مع التكرار التاريخي لطور الاستقرار - الازدهار من الدورة.

ولكن منظوري الادائية والتضامن لا يستفدان مدى اهمية الدين في الثقافة الشعبية. وهناك جانب واحد بالغ الاهمية ولكنه لربما كان جانباً عصبياً على الامساك به، يمكن ان نسميه الجانب المعرفي او المفهومي، وهو اطر المرجعية المعرفية التي تتألف من الكونيات (نظريات او فلسفات بناء الكون ونشوئه)، والمفاهيم والرموز التي تشكل لبنات المعرفة الشعبية والمعتقد الشعبي، «حسه السليم» Common sense وطقوس حياته اليومية. ويشير التقاء الميثولوجيا والطقوس الشعبية عبر الحدود الطائفية الى ان عناصر هذا الاطار المعرفي عناصر مشتركة هي الاخرى، على الاقل في بلدان ومناطق معينة. فهناك، على سبيل المثال، التقاء المعرفة الشعبية والتقليدية حول امور الزراعة في مصر بين المسلمين والاقباط. وحتى اليهود الايرانيين الذين سيبدو انهم كانوا محددين ومعزولين بصرامة خلال الشطر الاعظم من الفترة الصفوية والفترة القاجارية، انتجوا نصوصاً ادبية، بالفارسية، مستخدمين الشكل البطولي للملاحم الفارسية ولكن عن موضوعات توراتية^(١٠)

الاعراس . مثال توضيحي

هذا القسم مكرس لمناقشة العناصر الخاصة بعبادات الزواج والاعراس لتوضيح وجهين من اوجه الثقافة الشعبية: الاول، التقاء

واستمرار بعض عناصرها، في العالم العربي على الأقل، وحدود ما يدخل فيها من عناصر دينية وبالتالي عناصر طائفية على وجه التحديد. والثاني تحولات هذه العناصر في الظروف الاجتماعية والمكانية الحديثة مع الاحتفاظ بالأشكال والمصطلحات. وسيؤدي هذا إلى مناقشة تأثير الحداثة في الثقافة الشعبية.

لدى قراءة تقرير⁽¹¹⁾ ادوارد لين Edward Lane عن عادات الزواج والاعراس في مصر القرن التاسع عشر، لفتت انتباهي أوجه الشبه الكثيرة بهذه العادات في الأزمنة الأحدث عهداً، حيث تمت الإحاطة بها من خلال المعرفة الشخصية والتقارير والمراجع الأدبية ثم اكدها مطلعون من أنحاء مختلفة من المنطقة. اقتبس أولاً مقتطفات من هذا التقرير:

«بعد الاتفاق أولاً على المهر، ينتقل الفرقاء إلى عقد القران، أو كتب الكتاب. وفي اليوم المحدد لهذا الاحتفال يتوجه العريس، يرافقه مرة أخرى اثنان أو ثلاثة من أصدقائه، إلى بيت العروس، في حوالي وقت الظهر عادة، ومعه جزء من المهر الذي وعد بدفعه في هذه المناسبة. ويستقبله مع أصحابه وكيل العروس، ويكون اثنان أو أكثر من أصدقاء الوكيل حاضرين عادة. ومن الضروري أن يكون هناك شاهدان (وهذان يجب أن يكونا مسلمين) على عقد القران إلا في الأوضاع التي لا يمكن فيها استحضار شهود. ويقرأ جميع الحاضرين الفاتحة ثم يقوم العريس بدفع المبلغ. وبعد ذلك يتم عقد القران. وعقده بسيط جداً. إذ يجلس العريس ووكيل العروس على الأرض متقابلين وجهاً لوجه، راكمين بركبة واحدة على الأرض، ويقبض كل منهما على اليد اليمنى للآخر رافعين الأبهامين وضاعطين الأبهام على الأبهام. وتستخدم على العموم فقيه يعلمهما ما يقولانه. وبعد وضع منديل على يديهما المتشابكتين يستهل كلمات العقد، عادة، بخطبة ذات كلمات قليلة من الدعاء والصلاة مع اقتباسات من القرآن والحديث عن روعة الزواج وفوائده. وقبل أن يفترق

المجتمعون في هذه المناسبة يتفقون على «ليلة الدخلة»، وهي الليلة التي تؤخذ فيها العروس الى بيت العريس الذي يزورها لأول مرة. وعموماً ينتظر العريس عروسه حوالي ثمانية او عشرة ايام بعد عقد القران. وفي هذه الاثناء يرسل اليها مرتين او ثلاث مرات او أكثر، بعض الفواكه والحلويات، الخ، وربما يقدم لها هدية تكون وشاحاً او قطعة اخرى ذات قيمة. وتكون عائلة العروس مشغولة في الوقت نفسه بتجهيزها بمجموعة من الاثاث (مثل الدواوين والبسط والسجاد والمفروشات والادوات المطبخية، الخ) والملابس. ويتفق القسم الذي دفعه العريس من المهر، ومبلغ يكون عموماً أكبر بكثير (المبلغ الاضافي الذي غالباً ما يكون أكبر من المهر نفسه، وتوفره عائلة العروس) على شراء قطع الاثاث وملابس العروس وزينتها. وهذه القطع التي تسمى «الجهاز» تكون ملك العروس واذا طُلت تأخذها معها. لذا، لا يمكن القول بحق انها مشتراة.

ثم تأتي الترتيبات لليلة الدخلة. ولنقل، على سبيل المثال ان العروس ستؤخذ اليه عشية الجمعة فخلال ليلتين او ثلاث ليالٍ او أكثر قبلها يضاء الشارع او الحي الذي تعيش فيه العروس بالثريات والقناديل او بالقناديل والمصابيح الصغيرة التي يعلق بعضها من اسلاك مسحوبة من بيت العروس وعدة بيوت اخرى على كل جانب من البيوت المقابلة وتلصق بهذه او باسلاك اخرى عدة اعلام حريرية صغيرة، كل علم منها بلونين، يكونان عموماً من الاحمر والاخضر. كما تقام الملاهي في كل ليلة من هذه الليالي، وخاصة في الليلة الاخيرة التي تسبق ليلة الزفة في بيت العريس. ومن المتعارف عليه في هذه المناسبات ان يرسل المدعوون وجميع الاصدقاء القريبين هدايا الى بيته قبل يوم او يومين من الوليمة التي يقترحونها أو يتوقعون حضورها. ويرسلون عموماً كميات من السكر او البن او الرز او الشموع او حَمَلًا. وتوضع المواد

الاولى عادة على صينية من النحاس او الخشب وتُغطى بمنديل حريري او مطرز. ويقوم بتسليّة الضيوف في هذه المناسبات موسيقيون ومغنون من الذكور او الاناث، وراقصات او اداء «الخاتمة» او «الذكر».

وفي يوم الاربعاء السابق على ذلك (او السبت اذا كان يراد لحفل الزفاف ان يقام في عشية الاثنين)، في حوالي ساعة الظهيرة او بعدها بقليل، تذهب العروس بكل أبهتها الى الحمام. ويسمى الموكب المتوجه الى الحمام «زفة الحمام». وتتقدمه فرقة من الموسيقيين بمزمار او اثنين وطبول مختلفة الانواع. ويتحرك الموكب ببطء شديد ويتبع على العموم طريقاً دواراً لتحقيق قدر أكبر من الاستعراض. ولدى مغادرة الدار يتجه يميناً. وتقفل نهايته بفرقة ثانية من الموسيقيين تشبه الفرقة الاولى، او بطبائين او ثلاثة طبالين.

وبعد العودة من الحمام الى اهل العروس تتعشى ومرافقاتها معاً. واذا كانت «عوالم» قد ساهمن في الاحتفال في الحمام فانهن يمدن ايضاً مع العروس لمواصلة الحفل. وتكون اغنيائهن دائماً عن الحب والحدث السار الذي يستدعي حضورهن. وبعد الترفيه عن الحاضرين على هذا النحو واعداد كمية كبيرة من الحنة المخلوطة على شكل عجينة، تأخذ العروس كتلة منها في يدها وتتلقى مساهمات (تسمى نقوطاً) من الضيوف. وكل ضيف يدس قطعة نقدية (عادة من الذهب) في الحنة التي تحملها على يدها وعندما تُفَرَس هذه القطع النقدية بكثافة في كتلة الحنة، تمسحها من يدها على حافة طست من الماء. وبعد جبايتها بهذه الطريقة من كل ضيوفها يوضع مزيد من الحنة على يدها وقدميها التي تُلف حينذاك بقطع من الكتان وتبقى في هذا الوضع حتى الصباح التالي حين تكون قد اصطبغت بما فيه الكفاية بلونها البرتقالي الغامق. ويستخدم ضيوفها المتبقي من الصبغة على اياديهم. وتسمى هذه الليلة «ليلة الحنة».

وفي هذه الليلة وأحياناً خلال النصف الثاني من النهار التالي يقيم العريس حفلَه الترفيهي الرئيسي. وغالباً ما يقدم «محبزين» Mo-habbazeen (أو ممثلون هزليون مهرجون) فعالياتهم في هذه المناسبة امام البيت أو في الفناء، إذا كان كبيراً بما فيه الكفاية. وقد ورد سابقاً ذكر الفعاليات الأخرى الأكثر شيوعاً، التي تقام لتسلية الضيوف.

وفي اليوم التالي تتوجه العروس في موكب إلى بيت العريس. ويسمى الموكب الذي سبق وصفه «زفة الحمام» لتمييزه عن هذا الموكب الأكثر أهمية والذي لهذا السبب يسمى تحديداً «زفة العروسة». وبغية التقليل من تكاليف الزواج، تُؤخذ العروس إلى الحمام، في بعض الحالات، دون زفة، وتقام على شرفها فقط زفة إلى بيت العريس. وهذا الموكب مماثل تماماً للموكب الأول. وتتطلق العروس ومرافقاتها عموماً بعد الظهيرة بقليل، بعد الفطور معاً. ويسرن بنفس الترتيب وبنفس الخطى البطيئة كما في زفة الحمام. وإذا كان بيت العريس قريباً فانهن يتبعن طريقاً دواراً مخترقات العديد من الشوارع الرئيسية لغرض الاستعراض. ويستغرق الاحتفال عادة ثلاث ساعات أو أكثر.

وبعد وصول العروس وجماعتها إلى بيت العريس، يجلسن لتناول الطعام. وبعد ذلك بفترة وجيزة تستأذن صديقاتها بالمفادرة تاركين معها أمها وأختها فقط أو قريبات أخريات وامراً أو امرأتين أخريين، يكن عادة البلائة. وتسمى الليلة التالية ليلة الدخلة.

يجلس العريس تحت. وقبل الغروب يتوجه إلى الحمام وهناك يغير ملابسه. أو يفعل ذلك في منزله وبعد العشاء مع مجموعة من أصدقائه ينتظر حتى قبيل العشاء (أو وقت صلاة العشاء) أو حتى الساعة الثالثة أو الرابعة من الليل حيث ينبغي أن يتوجه، حسب العادة المتبعة، إلى جامع مشهور مثل جامع الحسينين ويؤدي هناك فروض الصلاة. وإذا كان شاباً فإنه عموماً يُكرم بزفة في هذه المناسبة ويذهب إلى الجامع يتقدمه

موسيقىون بطبول ومزمار او أكثر، ويرافقه عدد من الاصدقاء وعدة رجال يحملون المشاعل».

لنلاحظ أولاً تسلسل المراسيم وقاموسها. أولاً، مراسيم عقد النكاح الذي يتم فيه كتب الكتاب والخطبة التي يلقيها الفقيه المدعو لاداء هذه المهمة. وتسمى هذه المراسيم احياناً «الخطبة». ويسمى من يعقد قرانه «المخطوب (ة)». وهذه هي المراسيم الاولى ولكنها مراسيم ملزمة. ويتم الزواج في المناسبة التالية، وهي «ليلة الدخلة»، بعد ثمانية او عشرة ايام في تقرير لين، ولكن بعد فترة اطول من «الخطوبة» في الازمنة الاحداث وعند الطبقات الوسطى والعليا المدنية. ثانياً، الزفات. والمناسبة الرئيسية هي «زفة العروسة» التي تؤخذ فيها العروس الى بيت الزوجية من اجل «ليلة الدخلة». وثمة زفة فرعية هي «زفة الحمام» التي تتكلل بمراسيم الحنة. والمواكب الفرعية الاخرى التي ايضاً تسمى زفة هي «زفة الجهاز» التي تحمل فيها الملابس والاثاث و«زفة العريس» التي يؤخذ فيها العريس الى الجامع وأوبته في ليلة الزواج. وتشتمل كل هذه الزفات على مواكب تتخذ طرقات دواراً حيث تسير ببطء مختزقة احياء وحارات العوائل المختلفة مع اقامة الاحتفالات علانية بالموسيقى والعروض المختلفة، مؤشرة بذلك مكانة المحتفى بهم ومؤشرة الحدث بالتشديد في العلنية. ثالثاً، مراسيم الحنة التي تسمى احياناً «ليلة الحنة»، وهي فعالية نسوية بالكامل في تقرير لين. رابعاً، «ليلة الدخلة» والاحتفالات السابقة عليها واللاحقة في بيت العريس. ولاحظوا هنا ان الاحتفال ليس محصوراً في البيت بل يمتد الى الشارع، وحياناً الى الحي كله. وتتسم كل هذه الاحداث بتقديم وتبادل الهدايا في كل الاتجاهات: العريس للعروس وبين العائلتين وهدايا للخدم والتابعين وهدايا صغيرة من المشروبات او الحلويات او قطع النقود للحي خلال الزفات وهدايا للزوجين من الاصدقاء والجيران، وهلم جراً. والعديد من

هذه الهدايا موصوفة مراسيمياً.

ان شكل وتسلسل ومفردات هذه المراسيم مشتركة على نطاق واسع في عموم العالم العربي، مع بعض السمات التي تشترك فيها ايران وتركيا كذلك. والاختلافات الرئيسية هي الاختلافات بين المدينة والقرية والقبيلة. كما ان للفوارق الطبقية اهميتها الكبيرة بسبب حجم الانفاق الذي يمكن تحمله. وكان المسيحيون واليهود المحليون ايضاً يشتركون في العديد من هذه العناصر ولكن مع اختلاف ما يدخل فيها من مواد دينية، بطبيعة الحال.

فاليهود العراقيون^(١٢). على سبيل المثال، يتبعون تسلسلاً مماثلاً من المراسيم. ويسمى الاحتفال الاول «قدوس» الذي يُكْتَب فيه عقد الزواج «كتبه»، وتبريكات على كأس من النبيذ يتلوها حاخام، تليها حفلة. وهذه مراسيم ملزمة لا يمكن الفاؤها الا بطلاق. والاختلاف الحاسم في هذه وفي المراسيم الاخرى، عن المراسيم الواردة في تقرير لين، انها لا تستبعد احد الجنسين عن المشاركة فيها. فالعروس تكون حاضرة في مراسيم عقد القران ومعها نساء اخريات ايضاً. ثم يكون الاثنان مخطوبين فترة تصل الى عام او اكثر تقام بعدها مراسيم الزفاف. وفي عشية يوم العرس تقام «ليلة الحنة» على غرار ما يرد في تقرير لين من حيث الخطوط العامة. كما تتبع زيارة احتفالية الى الحمام تقوم بها العروس مع قريباتها وصديقاتها ولكن الاحتفالات في هذه الحالة ليست مسرفة كما في تقرير لين. فالحمام عند اليهودية حمام طقسي موصوف دينياً. ويتمين اقامة هذا الطقس في حمامات مرخصة خاصة غالباً ما تكون ملحقة بالمعابد. ويعني ذلك ان حمام العروس (على الاقل عند اليهود الارثوذكس) ما زال يؤخذ في حمام عام حتى عندما تكون لدى الناس حماماتهم الخاصة في المنزل^(١٣). وفي السنوات الاخيرة اصبحت مراسيم الحنة هي حفلة الزفاف الرئيسية والوليمة

التي تقيمها عائلة العروس. وكانت المراسيم قد بدأت في وقت سابق بوصفها شأنًا نسويًا ثم انضم إليها العريس ورجال آخرون في المساء. ويجوز للعريس وبعض اصدقائه ان يضعوا الحنة على الاصبع الصغير. تبدأ مراسيم الزواج الرئيسية في المعبد بصلاة دينية ولكن يليها احتفال في بيت العريس يكون عادة، فعالية اصغر وأقصر من احتفالات الحنة. وتعرف تلك الليلة بـ «ليلة الدخلة». وتقام خلال الليالي السبع التالية حفلات ومباهج صغيرة في بيت الزوجية. وهناك مراسيم وطقوس تحيط بحركة العروس والعريس، ترافقها الموسيقى احياناً. ولكن هذه فعاليات اهدأ بكثير من زفات المسلمين العلنية. وقد يعود ذلك الى القيود التي كانت تسري، تقليدياً، على استعراضات الذايمين العلنية، بحكم القانون تارة وبحكم العرف تارة اخرى، ومن باب الاحتراس ليس الا، تارة ثالثة.

ويبدو ان المراجع الادبية وتقارير المطلعين عن مدن وجماعات عربية مختلفة تؤكد تقرير لين في خطوطه العامة مع تنويعات محلية في العادات والمصطلحات⁽¹⁴⁾. وليس لدي معلومات عن عمومية هذه المراسيم والمصطلحات بين الطوائف غير المسلمة في مناطق اخرى من العالم العربي. ولكن مراسيم الحنة تبدو عامة وهي متبعة في ايران وتركيا. ولاحظوا ان العناصر الدينية التي تدخل في مراسيم المسلمين، تقتصر على البركات والتبريك في مراحل مختلفة، وتلاوة «الفاتحة» بصورة مشتركة. ويمارس الفقيه مهامه في عقد القران بصفته خبيراً قانونياً وعريف الحفل. ويبين مثال اليهود العراقيين تسلسلاً مماثلاً في المراسيم ولكن تدخل فيها عناصر دينية مختلفة واكبر، بما في ذلك اقامة المراسيم الرئيسية في المعبد. والاختلاف الآخر الذي له علاقة بالدين هو فصل الجنسين في المراسيم الاسلامية (تقليدياً على الاقل، كما في تقرير لين) واختلاطهما عند اليهود والمسيحيين. ان التقاء

الكثير من عناصر هذه المراسيم مخترقة الحواجز الطائفية يضعها خارج أي فئة دينية واحدة أو أصل ديني واحد. والتفسيرات التي تنطلق من الاصول القبلية العربية تبدو مستبعدة بالقدر نفسه لأن مكانها الرئيسي مكان مديني. وفي كل الاحوال فان المسائل المتعلقة بالاصول مسائل عقيمة. وان هذه المراسيم تشكل مثلاً آخر على العناصر المشتركة للثقافات الشرق اوسطية، التي لا يمكن اختزالها الى الدين. وهذه العناصر، كما لاحظنا، ليست ثابتة بل خاضعة للتحويلات التاريخية للمنطقة. ولعل تحولات «الحدثة» الاخيرة هي الاكثر دراماتيكية بينها.

ويمكن ان نلاحظ من تقرير لين ان المراسيم تقام في سياق يكون الفارق بين الاماكن الخاصة والاماكن العامة مائماً أو متغيراً فيه. فالزفات عروض عامة من حيث الاساس لكل الاحياء او الحارات، انها اماكن عامة لا يتعين دعوة الناس اليها. والمراسيم الرئيسية التي تسبق «ليلة الدخلة» وتعقبها في بيت العريس لا تقتصر على البيت بل تمتد الى اماكن مجاورة. وخطوط الاستبعاد ليست خطوط الطبقة الاقتصادية. الاجتماعية وانما خطوط الحي والحارة. والحق ان الاعراس مناسبات للتسليم والاستلام بين مكونات شبكات المحسوبية التي تشمل طبقات الحي على اختلافها. وقد بدلت التحويلات الاجتماعية والمكانية للمدن الحديثة طبيعة هذه المراسيم مع انه من الجائز الحفاظ على بعض اشكالها.

ولنجرب الآن تقريراً مماثلاً يستعرض التحول الذي حدث في مدن الشرق الاوسط كجزء من عمليات التحول اجمالاً في هذا القرن. فلقد كانت الاحياء القديمة مقاطع عمودية من المجتمع، منقسمة الى طبقات انقساماً افقياً من الداخل (انظر الفصل الرابع). وأدى نمو المدن والمصادر المتغيرة للثروة والمكانة والسطوة، ونشوء أنماط حياة جديدة تستند الى نماذج اوروبية، بالاغنياء والمتعلمين وعموماً بالفئات الواسعة التي تسمى «الطبقات الوسطى» الى الانتقال من الاحياء القديمة الى

احياء سكنية متجانسة طبقياً. واصبحت الاحياء القديمة، حيثما ظلت قائمة، مناطق للطبقات الدنيا، احياء فقيرة في كثير من الاحيان، مكتظة بالسكان نتيجة موجات المهاجرين من الريف، ومحافظة على خليط من السكّن والتجارة الصغيرة والاعمال الحرفية.

ولا ريب في ان هناك مراسيم زواج كثيرة في بعض الاحياء الشعبية القديمة، وفي المدن الصغيرة والقرى، في مصر فضلاً عن بلدان عربية اخرى، ما زالت تتبع الخطوط الرئيسية العامة كما ترد في تقرير لين. ولكن هناك الى جانب هذه نموذجاً جديداً من المراسيم يرتبط بالطبقات الوسطى والعليا «المتحدثة» التي تسكن الضواحي الجديدة المتجانسة طبقياً في المدن الكبيرة. ويكون المشاركون في المراسيم الحديثة من شبكات القرى والصداقة المتجانسة طبقياً في الغالب ولكثهم لا يسكنون بالضرورة في احياء مشتركة. ويبقى تسلسل المراسيم مستمراً ولكن مراسيم الحنة لم تعد عامة وحيثما تقام لا تكون بالضرورة فعالية طقسية نسوية حصراً بل تصبح في احيان كثيرة حفلة اخرى في بيت العروس. وبما ان هذه الفئات لا تستخدم الحمامات العامة، ليست هناك «زفة الحمام». وتبقى «زفة العروس» ولكنها الآن موكب من السيارات الزاعقة بزماراتها على غرار بعض الممارسات الاوربية. وهذه هي المراسيم الوحيدة التي تحتفظ بعنصر علني عام ولكن داخل خصوصية السيارة الشخصية، والانطباع العام الذي تتركه انطباع بلا هوية في الغالب. ويقتصر العنصر الديني على مراسيم عقد القران. وما زالت ليلة الزواج تسمى «ليلة الدخلة» وتسبقها الفعالية الرئيسية، سواء اكانت حفل استقبال / حفلة / وليمة حسب الثروة ونمط العيش. ويكون الاحتفال عند هذه الفئات في اماكن خاصة، اما في بيت خاص او قاعة توجر في نادي او فندق. وتكون التسلية تسلية اوربية او كباريه - شرقية. فان مراسيم الزواج عند هذه الشرائح مراسيم مُفَرَّنة غريبة كاملة

(ولكن وفق افكارها عما هو «غربي») ما خلا عقد القران وبالحمد الادنى من المنصر الديني الذي يدخل فيه. ومن هذه الناحية لا تكون غريزة الثقافة مجرد موقف ذهني بل عملية لها اساس «مادي»، في عمليات اقتصادية واجتماعية ومكانية⁽¹⁵⁾.

وتستمر اشكال المراسيم وتسلسلها في الكثير من احياء المدن القديمة. فما هو مدى تأثيرها بالتغيير في طبيعة هذه الاحياء والنمو المذهل في السكان وتدفق المهاجرين من الريف واندفاع الناس من قلب المدينة إلى الضواحي، وازالة شبكات المحسوبة من المواضع المكانية للاحياء وإلى اماكن وعلاقات غير شخصية؟ هل أدى ذلك إلى انحاء هوية «الزفات»؟ أم تحولت إلى قافلة من السيارات لتغطي مساحات أوسع بكثير مما يفصل بين محلات السكن في المدن الحديثة؟ ففي بغداد حتي الخمسينات، على سبيل المثال، كانت هناك «زفات» تخرج بمغنيها وعازفيها في حافلات آلية تسير ببطء. كما ينبغي أن نأخذ في الاعتبار أن نسبة عالية، غالباً ما تكون اكثرية، من الطبقات الشعبية في المدن الحديثة لم تعد تسكن الاحياء القديمة، بل تعيش في ضواحي طرفية، مؤقتة او هامشية احياناً ودائمة في احيان اخرى. هل لديها اماكن عامة ومؤسسات مشتركة مثل الجوامع والحمامات؟ هل لديها شبكات اجتماعية دائمة من شبكات القرى والحي والمحسوبة التي يعتمد عليها الكثير من هذه الاشكال الثقافية؟ هل تملك الاسس الاجتماعية والاقتصادية والمكانية لادامة النموذج القديم من مراسيم الزواج؟ في ظروف الحي القديم كان من الممكن تخفيف وطأة الفقر بالالتزامات المحلية والمعاملة بالمثل والمحسوبة. وحيث تكون هذه في حدودها الدنيا او غائبة، تكون احكام الفقر هي السائدة. ولكننا، بالطبع، لا نستطيع أن نفترض انحسار هذه الشبكات او غيابها. ولا ريب أن انماطاً جديدة قد نشأت لتناسب الظروف. وطبيعة هذه الانماط موضوع لبحاث خاصة.

مواقف من الثقافة الشعبية

رأينا في المثال الخاص بمراسيم الزواج ان الظروف المدنية العصرية ادت الى تراجع الاشكال الثقافية القديمة، على الاقل بين الشرائح الغنية وفئة المثقفين (الانلجنسيا). واستخدم كلمة «تراجع» الصريحة بدلاً من كلمة «رفض» لأن المواقف والطروحات الصريحة متنوعة وملتبسة. وفي بعض الحالات، تكون، بالطبع، رفضاً قاطعاً، بوصفها سمة من سمات التخلف والخرافة، كما في الموقف ضد التقدم الذي يُماهى مع نماذج اوروبية. وهذا الموقف الاخير هو ما يمكن ان يسمى «حداثوية» من النمط القديم. اما المواقف والطروحات الراهنة فانها عادة تأخذ في الحسبان شكلاً من اشكال القومية الثقافية، صراحة او ضمناً. ويأتي هذا لتأكيد التراث الثقافي القومي. ولكن مثل هذا التراث لا يوجد في كل ما يفعله «الناس». ويجب تطوير قراءات وتعريف محددة لما يشكل ثقافة قومية، مشروع يضطلع به المثقفون والسياسيون واجهزة الدولة. وتمضي هذه متساوقة مع تحولات الثقافة الشعبية التي تتأثر باحكام عمليات التطور الاقتصادي - الاجتماعي والمكاني ولكن ليس في اتجاه واحد بالضرورة. ومن الموضوعات الدائمة في العمليات الايديولوجية لاعادة بناء الثقافة الشعبية، ما يمكن الاصطلاح على تسميته «التنقية». فلننظر في شكلين من اشكال هذا المشروع.

١ - التنقية القومية

كجزء من التراث القومي، سواء اكان عربياً او فارسياً او تركياً، يجب ان تعاد كتابة الثقافة الشعبية لتتسجم مع النموذج العام General construction لتاريخ قومي متجوهر Essentialised يؤكد هوية الكيان القومي الحديث في الزمن. ولكن تاريخ المنطقة تاريخ امبراطوريات متعددة اللغات خالطة

الشعوب والثقافات والاديان واللغات. والثقافة الشعبية تعكس هذا التاريخ. وعليه فان المهمة القومية هي تنقية هذه الثقافة لتكون متفقة مع الصورة المنشودة. فتصبح العناصر الاجنبية زوائد سطحية اكتسبت في فترات التدهور والانحطاط، لربما حتى بمساعدة الامبريالية، ويجب نبذها الآن. وفي ندوة عُقدت مؤخراً حول الغذاء ثارت حفيظة كاتب غذائي عربي بسبب الاشارة الى التأثير الفارسي الواسع في المطبخ العراقي، وجادل بحمية متقدمة دفاعاً عن حرمة واصالة التقليد العربي ولكنه حار في تفسير الاسماء الفارسية والتركية للعديد من الاكلات العراقية. وتكرس هذه المواقف احياناً في سياسات رسمية. وقد شهدت ايران وتركيا على السواء محاولات لتنقية لغتيهما من العناصر العربية. وغالباً ما تؤدي السياسات الرسمية للحفاظ على التراث الثقافي، الى اضعاف طابع الفولكلور على الثقافة، اي تطوير عناصر مختارة من الملبس والموسيقى والادب المحكي من اجل شكلتها لعروض مسرحية. فلا تضم الا عناصر قومية خالصة. وثمة مثال متطرف من العراق حيث تحدثت التقارير عن صدور منع رسمي (في عام ١٩٧٧) على اذاعة الاغاني التي تتضمن كلمات اجنبية. ويشمل هذا، من الناحية الفعلية، كل اغنية كلاسيكية او شعبية قديمة كانت الكلمات والتعابير الفارسية والتركية مألوفة فيها اكثر من سواها. ومن الواضح ان تطبيق هذا المنع كان بالغ الصعوبة، فانكفاً في نهاية المطاف.

ويجري تقويض الاسس الاقتصادية والاجتماعية والمكانية للثقافة الشعبية كجزء من عمليات «التحديث» العامة، نتيجة سياسة رسمية في احيان كثيرة. وفي الوقت نفسه تقوم اجهزة الدولة بترويج فولكلور مشكل، عناصر منقاة ومنقاة، مجردة من اي سياق معاش ومحفوظة على انها «تراث».

٢ - التنقية الدينية

كان من الاهداف الرئيسية لكل حركات الاصلاح الديني في

الاسلام، تنقية الدين الحق بنبذ الهرطقات والسحر والمعتقدات والممارسات التوفيقية. وتاريخياً، تشير الحقيقة ذاتها المتمثلة في تكرار المحاولات الرامية الى مثل هذه التنقية في فترات مختلفة، الى ان هذه المحاولات لم تصب نجاحاً يذكر على المدى البعيد. ولكن منذ القرن التاسع عشر أصبحت التنقية الدينية جزء من حركات الاصلاح «التحديثية» مثل حركة محمد عبده في مصر في نهاية القرن التاسع عشر والحركة السلفية التي جاءت بعده في مناطق مختلفة من العالم العربي. وانطلقت الوهابية الاسبق عهداً والاكثر تقليدية في الجزيرة العربية نحو اهداف مماثلة فيما يتعلق بالدين الشعبي، واندمجت في بعض آثارها وتأثيراتها بالسلفية. وفي العالم الحديث تزامنت هذه الحركات الاصلاحية مع اجمالي العمليات التي حولت المنطقة (وحفزت هذه الحركات)، واشتملت على علمنة العديد من مناحي المجتمع والثقافة، وخاصة علمنة التعليم. والحق ان حركات علمانية بصراحة، وخاصة الكمالية في تركيا، كانت لديها اهداف وغايات ونتائج مماثلة للحركات الاصلاحية الدينية. وكان رفضها للدين الشعبي مبطناً بلغة «التقدم» في مواجهة «التخلف»، وذلك جزء هام من الحملة في سبيل القوة والمجد القومييين وضد الهيمنة الاجنبية. واصبح رفض الدين الشعبي جزء من المشروع القومي، ومن هذه الناحية يندمج بالتنقية القومية للثقافة الشعبية. ومن الامثلة الصالحة على ذلك حزب الاستقلال المغربي الذي يتفق مع الاصلاحات السلفية وأدرج في برنامج نضاله من اجل الاستقلال، معارضة الطرق والطقوس الصوفية التي تسود التدين المغربي (حتى اليوم الحاضر). وكانت المحاولة التي بذلت بعد الاستقلال لمنع او الحد من مواسم الاولياء وغيرها من مظاهر الدين الشعبي، محاولة قصيرة العمر. ويعود هذا في بعض اسبابه الى الجذور العميقة

للطرق الصوفية في المجتمع المغربي، وهو في البعض الآخر من اسبابه، نتيجة الدعم من مصالح سياسية قوية، وتلك سمات فريدة لا تشترك بها البلدان الاخرى في المنطقة. والحركات الاسلامية الراديكالية الاحدث عهداً (على الاقل في الاسلام السني) ليست اكثر تسامحاً مع الدين الشعبي من اسلافها الارثوذكسية المحافظة التي تشترك معها في التأكيد على مصادر النصوص واحاديث الرسول والصحابة.

وتقف الحركات السياسية الاسلامية «الاصولية» الحديثة بقوة، عادة، ضد القومية العلمانية. وغالباً ما يُذكر الشعار القائل «قومية المسلم دينه». ويشتمل مشروعها الثقافي على رفض الافكار والممارسات الغربية لصالح العقائد الاسلامية «الاصلية». ولكن نموذجها للاسلام «الاصلي» يستبعد ايضاً غالبية معتقدات الثقافة الشعبية وممارستها، بما في ذلك الممارسات السحرية. الدينية التي تعد ممارسات فاسدة. ومن هذه الناحية يشتمل مشروعها الثقافي على نتائج مماثلة ان لم تكن متطابقة من حيث «تنقية» الثقافات الشعبية وانماط الحياة. وبمعنى من المعاني تكون هي ايضاً حركات قومية ثقافيتين، قوميتهم دينهم. ومن المؤكد ان من العناصر الهامة في الجاذبية الفكرية والسياسية للافكار والحركات الاسلامية الحديثة، نزعة النقاء الثقافي لديها والتوجه الى المصادر المحلية للالهام الايديولوجي على الضد من الايديولوجيات العلمانية «المستوردة».

لقد حاولت ان ابين في هذا الفصل ان الثقافة الشعبية في الشرق الاوسط ثقافة متعددة اللغات وتوفيقية. والعناصر الدينية التي تدخل في هذه الثقافة عناصر متغيرة ولكنها نادراً ما تكون ارثوذكسية لدين من الاديان. وما سميت التوجهات «الادائية» للدين الشعبي تتخطى حواجز الانفلاق الديني سواء في الاسلام او المسيحية او اليهودية، وتندمج بالسحر والخرافة ومخزون المعارف التقليدية، المستمد بعضها

من مصادر نصية ولكن الكثير منها هرطيقى ازاء كل الارثدوكسيات. ويميل هذا الى تقويض احدى الفرضيات المركزية للحركات الاسلامية الحديثة وبعض من يلتزمون بها في الغرب، وهي الفرضية القائلة ان «الناس» هم حملة التراث الاسلامي ووسطائه. واقتُرحت ان التأييد الشعبي الذي يمكن ان تتمتع به هذه الحركات يستند، على الأرجح، الى تضامن طائفي وليس الى تقوى دينية او وعي سياسي اسلامي. ويقدر ما يكون الاسلام السياسي ناجحاً في كسب التأييد الشعبي، يصبح شكلاً من اشكال القومية الشعبوية معممًا مشاعر التضامن الطائفي الى فكرة ما هي فكرة الامة الاسلامية او الجماعة الاسلامية. وما اذا كان سينجح ايضاً في تحويل الثقافة الشعبية وانماط الحياة باتجاهاته (على الضد من اتجاهات الثقافة الجماهيرية الحديثة مثلاً) فان هذه مسألة اخرى.

هوامش الفصل الخامس

(١) تُناقش مسألة الاصول المتنوعة للحضارة الاسلامية على نطاق واسع في ادب الاستشراق. ولكن هذه المناقشة تُعنى في الاساس باللاهوت والشرع والفلسفة والغيبية وليس بالدين الشعبي والثقافة الشعبية. انظر، مثلاً، Grunebaum, 1955 and 1970.

(٢) انظر، على سبيل المثال، غيب Gibb وياون Bowen، ١٩٥٠ حول الامبراطورية العثمانية.

(٣) للاطلاع على مناقشة حول الافكار المختلفة عن «المجتمع التعددي»، انظر: Rex, 1973, p p . 243 - 56.

(٤) انظر Goitein, 1967 للاطلاع على تقرير مستفيض وحيوي عن العلاقات اليهودية بالمجتمع العربي الاوسع، مستقى من وثائق غنيزا، Geniza.

(٥) للاطلاع على مناقشة حول هذه القضايا انظر، Von Grunebaum 1970.

(٦) انظر المادة الواردة تحت عنوان «الخضر» في دار المعارف الاسلامية، The Encyclopaedia of islam, New Ealition, Vol . IV pp. 902-5.

(٧) يعني المصطلح Bricoleur شخصاً متعدد المهارات ينجز الأشياء بنفسه ولكنه شخص لا يتبع معرفة منهجية أو تكتيكاً منهجياً على النقيض من المهندس، مثلاً. وكان ليفي شتراوس 1966 (pp. 16- 17) Levi - Strauss قد ادخل هذا المصطلح من باب المقارنة ليوضح ما يعنيه بـ «العقل الوحشي»، «Savage mind»

(٨) Marcel Mauss, 1972

(٩) انظر Lewis, 1984 ، الفصل الثالث

(١٠) المصدر السابق، ص ١٥٣.

(١١) E- W - Lane, 1895, pp - 162 - 75

(١٢) يستند هذا التقرير عن مراسيم اليهود المراقبين الى معرفة شخصة تستكملها تقارير مطلعين.

(١٣) بلغني ان بعض الطوائف «الشرقية» في اسرائيل اليوم تقيم احتفالات زواج متكاملة في الحمامات الطقسية، وان بعض الحمامات توفر غرفاً ومقاصف لهذه الاحتفالات.

(١٤) يكشف تقرير عن «فولكلور» الزواج في الموصل (الديوجي، ١٩٧٥) عن وجود تسلسلات مشابهة في المراسيم ولكن مع بعض المصطلحات والتعابير المختلفة.

(١٥) للاطلاع على مناقشات مختلفة حول هذه القضايا انظر مجموعة المقالات في (تضمنت نصاً أسبق من هذا المقال) وخاصة ميحث Stauth and Zubaida, 1987 عمرو ابراهيم.

الفصل السادس

الدولة القومية في الشرق الأوسط

كُتب الكثير عن الدولة الحديثة في العالم الثالث وفي الشرق الأوسط من وجهة نظر نظرية التحديث ومن منظورات مختلفة، ماركسية جديدة وأخرى تنتمي إلى «مدرسة التبعية». ولكن بروز الإسلام في السياسة الشرق أوسطية خلال السنوات الأخيرة أثار صنوفاً شتى من المسائل حول انسجام النماذج «المستوردة» للدولة القومية مع التاريخات والثقافات والمجتمعات القائمة في المنطقة.

ولأربب في أن افكار الامة والقومية والدولة القومية تنبع من تاريخات أوربية غربية محددة، وخاصة إنجلترا وفرنسا. ولكن هذه الافكار والممارسات المنبثقة منها، اثبتت قدرتها الكبيرة على الامتداد الى كل مناطق العالم، أولاً الى بقية أوروبا والمستعمرات البيضاء، ثم الى باقي العالم، مستعمر أو غير مستعمر. ومن ناحية واحدة، كانت الدولة القومية نموذجاً «الزامياً» لدى استقلال المستعمرات والتوابع السابقة، لأسباب منها غياب أي نماذج محترمة أخرى للدولة. وإلى جانب ذلك، اثبت هذا المركب من الافكار كونها شعبية الى حد

بعيد في مجالات النضالات والصراعات السياسية التي اتسم بها تاريخ العالم خلال القرن الأخير. ولقد سادت ألوان مختلفة من القومية خلال النضالات من أجل الاستقلال وبعدها في غالبية بلدان العالم الثالث، ولم تكن بلدان العالم الثالث استثناء منها. ولكن هذه الأفكار والنماذج، وأشكال الدولة التي استعادت الشرعية منها، موضع نزاع وفي موقف دفاعي في مواجهة التحدي الإسلامي.

ولعل النموذج «اليقويبي» للدولة القومية بعد الثورة الفرنسية، هو الذي أوحى بأعظم قدر من الحماسة الأيديولوجية في سائر أنحاء العالم: سيادة الشعب كأمة، الدولة بوصفها حاصل جمع مواطنيها الأفراد والتمردنين، مؤسسات التمثيل، دستور ينص على حقوق وواجبات المواطنين، ونظام قضائي على أساسه يكون الجميع متساوين أمامه. وقد نالت غالبية بلدان الشرق الأوسط دساتير وفق هذه المنطلقات ثم اتخذت مناحي في السياسة والإدارة ابتعدت عن هذه الدساتير في النظرية والممارسة، إلى حد الإلغاء التام في بعض الأحيان. ولكن مركب الأفكار والمُثل المرتبطة بهذا النموذج استمر في ممارسة تأثير بالغ على الفاعلين السياسيين والأيديولوجيات والممارسات السياسية في هذه المجتمعات. ولعل فاعلين مختلفين استهجنا العناصر الديمقراطية لهذا النموذج (ديمقراطية «برجوازية» بنظر الماركسيين، والمصالح الأمنية والتضامن في مواجهة الخطر و«الشعب غير مستعد لها بعد» بنظر القوميين على اختلافهم). ولكن فكرة الأمة والمُثل الأعلى لسيادة الشعب مكرسة في نوع من التمثيل، ومؤسسات الأحزاب والبرلمانات، الخ، كل هذه تبدو سمات دائمة ومتكررة في المجالات السياسية التي نشأت بالارتباط مع الدولة الحديثة. ويبدو أن هذه هي المستهدفة بالتحدي الأيديولوجي الذي تطرحه السياسة الإسلامية الحديثة. كما أن هذه السمات والتحديات استثارت شكوكاً لدى محليين أكاديميين وآخرين حول إمكانية تعميم

نموذج الدولة القومية على سياقات تاريخية وثقافية أخرى.

وهدف هذا الفصل هو عرض المحاججات المتعلقة بانسجام نموذج الدولة القومية واشكال السياسة فيها مع التشكيلات الثقافية . الاجتماعية في الشرق الاوسط الحديث. وتشمل القضايا ذات الصلة، المسألة الخاصة باشكل تنظيم الدولة والسياسة وطبيعة المجال السياسي ونماذج وفرضيات التنظيم والعمل السياسيين وانماط المشاركة والتعبئة السياسيتين المتميزتين. وستكون المحاججة موجهة نحو نوعين من المواقف. الاول ما اشخصه بوصفه جوهري- Essentialism ثقافية وتاريخية، تستند الى الفكرة القائلة ان المجتمعات «الاسلامية» تشترك في عناصر جوهريّة تسمّ تاريخها وتقرر او تحدد امكانات تطوراتها الاجتماعية والسياسية في الزمن الحاضر. ويوضع هذا الجوهر الموحد على طرفي نقيض مع جوهر آخر هو جوهر «الغرب» الذي استُتبّت افكاره ونماذجه الاجتماعية والسياسية، وهي نتاجات تاريخ فريد أو بالاحرى تاريخ جوهري، استنباتاً سطحياً فقط في تشكيلات الاسلام الثقافية . الاجتماعية الغربية عنها، وهو استنبات محكوم عليه بالفشل. وهذا النوع من المحاججة، وهو نوع قديم ومألوف تماماً بعد ذاته، يتمتع الآن، في اعقاب «الانبعاث الاسلامي»، بنهضة بين بعض المفكرين والمعلقين الغربيين فضلاً عن الكثير من مثقفي ومثلي الحركات الاسلامية في المنطقة، مع الفارق المتمثل في ان هذا الجوهر التاريخي طريق مسدود او على الاقل عقبة تعيق التطور بنظر المفكرين والمعلقين الغربيين في حين انه المفتاح الى «يوتوبيا» بنظر مثقفي ومثلي الحركات الاسلامية. والنوع الثاني هو مركب المواقف التي يمكن ان تسمى «تطورية»، بما فيها الارتقائية ونظرية التحديث ونظرية التبعية، وكلها تقوم على اساس الفكرة القائلة ان هناك عمليات منهجية للتطور التاريخي على مراحل، تصح على كل المجتمعات، مع

اهتمام نظرية التبعية بقطع طريق التطور الذي تسده قوى التبعية .
التخلف الناجمة عن العمليات المنهجية للرأسمالية العالمية. وفي اطار
هذا المنظور، تصبح كل حالة تجسيدا لعمليات عالمية جامعة حيث
تكون خصوصية سياستها مندمجة بالصراعات الدولية الكبرى.
والتنوعات المتفرعة من موقف نظرية «التبعية» هي التي تحظى برواج
واسع واليها ستوجه المحاججات النقدية لهذا المبحث. وقد يساق
الاعتراض القائل ان رفض هذه المواقف المنهجية سيسفر عن اختزال
خطابات علم المجتمع الى سرديات تحكي عن الناس والاحداث، وهي
ممارسة مألوفة في الكثير من العمل حول المنطقة، سواء اكان في الادب
الاكاديمي او في «المصحافة العليا»، وممارسة مثقلة في كل الاحوال
بافتراضات عامة ضمنية. البديل الذي اقترحه وأبينه يختلف اختلافاً
تاماً: احاجج بان الاوضاع المحددة لمجتمعات الشرق الاوسط واشكال
حكمه المختلفة يمكن ان تُحلل بالارتباط مع عمليات اقتصادية .
اجتماعية. وهي عامة بمعنى انسحابها على مجتمعات وثقافات مختلفة
ولكن ليس بمعنى انتاج انماط تطور عامة مشتركة، كما في حالة
الارتقائيات على اختلافها. وفي هذا الشكل من التحليل تراعى
الخصوصية الثقافية ولكن ليس الجوهرية الثقافية.

فالثقافة عملية، جزء من الحركة التاريخية الدائمة، والانماط
الثقافية ليست انماطاً ثابتة بل يعاد انتاجها في كل جيل بالارتباط مع
اوضاع ومنعطفات مختلفة. ولا مرأى في ان مجتمعات الشرق الاوسط
مجتمعات متميزة ومختلفة من كل النواحي عن المجتمعات الاوربية
(وعن احدها الاخر) وان انتشار النماذج السياسية الاوربية لن ينتج
نسخاً من الدول الاوربية. والسؤال هو ماذا ستتج والجواب ليس
مفترضاً سلفاً في جوهر ثقافي ما معطى مسبقاً ولا هو ناتج ببساطة
من خلال الارتباط بعمليات عالمية جامعة.

العمليات الاقتصادية. الاجتماعية العامة

يتشكل سياق نشوء الدولة الحديثة في أوروبا بالتطورات الاجتماعية والاقتصادية المرتبطة بصعود الرأسمالية، أو على الأقل، أن هذه العمليات توفر الشروط التي تجعل السمات الأساسية للدولة الحديثة وما يرتبط بها من أشكال السياسة، ممكنة؛ انسلاخ الفلاحين عن الأرض مؤدياً إلى انهيار الجماعات والتضامات الابتدائية واضفاء طابع فردي على العمل «فردنته»، تراكم الموارد وتركزها بما يتيح إمكانية مركزة السلطة على حساب السلطات المحلية والإقليمية. ومما يساعد هذا بدوره، تطور هياكل ارتكازية للنقل والاتصالات وتطور تضامات تستند إلى المصالح الطبقية الناشئة وغيرها من المصالح الشاملة مؤثرة انبثاق أشكال جديدة من التشكيلات والصراعات السياسية. كما كانت هذه السمات، ولكن على سلم تطور متغير، أيضاً بقيام الدولة الحديثة في مناطق عديدة أخرى من العالم، عادة بالارتباط مع التغلغل الاقتصادي الأوروبي الغربي وهيمنته السياسية وتأثيره الثقافي. ولكن هذا «التطور التابع» بعد ذاته يترك آثاراً متباينة في الدول والمجتمعات الجديدة، في أنماط مختلفة تعتمد جزئياً على سعة ونوع التطور بالارتباط مع القوى المهيمنة ونقطة البداية لغالبية بلدان الشرق الأوسط نوع من التنظيم السياسي المتشظي يتألف من سلالة حاکمة لا يمتد حكمها المباشر بعيداً خارج عاصمتها أو مقر سلطتها ولكنها تمارس سلطة ما (متغيرة) على أراضيها الإقليمية (النظرية) بتحالفات قلقة مع هياكل السلطة المحلية في أنحاء مختلفة من البلاد، واستغلال التناحرات بين مختلف الاقطاب واسياد العرب والقبائل وما إلى ذلك. ويمكن أن يقيم الحكام صلات وثيقة مع الحياة الاجتماعية والاقتصادية في المدن الكبيرة التي هي مراكز سلطتها، كما كانت، بشكل واضح،

حالة اسطنبول وبعض المدن العثمانية الكبيرة الاخرى، ولكن دون اقامة صلات كهذه بالقسم الاعظم من السكان في المناطق الريفية والقبلية التي تبقى عموماً مرتبطة بشبكات وقوى محلية ذات علاقات مختلفة مع المركز. واذا كان هذا «مجتمعاً اسيوياً» او «استبداداً شرقياً» فانه لا يتفق مع معيار السلطة المركزية: العائلة الحاكمة عادة لا تمتلك الموارد اللازمة لمدى السيطرة الذي تحدده هذه النماذج. صحيح ان سلطة الحاكم غير محددة بقانون او دستور ولكنها محددة بأحكام الشجة والقوى الاخرى. وفي الواقع ان السلوك المتعسف والاستبدادي للحكام لا يمكن ان يُمارَس الا في حدود المديات الاقليمية والاجتماعية الضيقة لسلطاتهم. ولكن هذا الشكل من الدولة لا ينسجم مع النماذج «الاسيوية» من حيث ان نشاطاتها موجهة اساساً نحو المهمات ذات الصلة متمثلة بجباية الايرادات وتوسيع الاراضي التي تستطيع جباية عوائد منها، بالقوة العسكرية. اذن، ان انتزاع الايرادات هو نقطة الاحتكاك الرئيسية بين الدولة ورعاياها ولكن حتى هذا الاتصال يحال الى وسطاء مثل محصلي الضرائب والزعماء المحليين. وهكذا تبقى الدولة برائية (خارجية) بالنسبة للجماعات والاطر الاجتماعية التي تمارس حكمها عليها، باستثناء المدن الكبيرة كما سبقت الاشارة اليه، ومن هذه الناحية فانها تشكل تناقضاً رئيسياً مع الدولة الحديثة.

ان النوع المثالي للدولة الحديثة في اوربا هو دولة متداخلة في عمليات المجتمع ومؤسساته. والخلفية التاريخية هي الاقطاع الذي يُميّز في الكثير من التقارير التحليلية تميزاً حاداً عن الدولة «الاسيوية»، كما سنرى. ومهما يكن من أمر فانها خلفية موازية للوضع المخطط اعلاه في تشظي شكل الحكم وبرانيته العامة عن المجتمع الواقع تحت سيطرته⁽¹⁾ ومن شكل الحكم المتشظي هذا يُرى أولاً تطور الدولة المطلقة ثم تطور الدولة الحديثة بارتباط وثيق مع العمليات الاقتصادية. الاجتماعية

للرأسمالية الناهضة. ويستعرض ماركس في مقطع شهير من «الثامن عشر من برومير لويس نابليون بونابرت» (١٩٥٨، ص ٣٣٢ - ٣٣٣) نمو ونضوج الدولة الفرنسية من الدولة المطلقة (ضد الاقطاع) وتسارع هذه العملية بعد الثورة المجيدة. وان نمو وظائف الدولة واجهزتها وسلطانها يتبع ويسير بموازاة تطور المجتمع والاقتصاد البرجوازيين، وازدياد تقسيم العمل الاجتماعي تعقيداً ودخول سلطات الدولة وهيئاتها كل ناحية من نواحي هذا التعقيد، الامر الذي يوفر القوة المحركة لنموها. وتكتسب هذه الدولة الوحش، بنظر ماركس، مصالحها الخاصة التي يحملها موظفوها فتصبح ثقلأ مفروضاً وعبئاً على المجتمع الذي اوجدها. وفي هذا السياق كانت الدولة البونابرتية، عند ماركس، الذروة النهائية لهذه العملية، حيث تفرض حكومة جاءت بانقلاب عسكري، حكمها الدكتاتوري على كل طبقات المجتمع رغم انها في نهاية المطاف تصون وتحمي مصالح البرجوازية وخاصة اصحاب المصارف.

ما يتبين من طرح ماركس، الى جانب التحديد السلبي لطابع الدولة البرجوازية، هو رسوخ هذه الدولة بثبات في عمليات تقسيم العمل في المجتمع البرجوازي. اي ان الدولة الحديثة، رغم كونها عبئاً برانياً وقسرياً مفروضاً على المجتمع، فانها مع ذلك نتاج عمليات تطور هذا المجتمع ذاتها. ويمكن صياغة هذا الاستنتاج بلغة نظرية مغايرة تماماً هي لغة وظيفية بارسون، Parsonian Functionalism بالقول ان تمايز آليات ووظائف الاقتصاد والمجتمع يخلق وظائف رقابية جديدة تضطلع بها اجهزة الدولة الجديدة. وبهذه اللغة تكون الدولة نمواً عضوياً نابهاً من عمليات تطور المجتمع والاقتصاد. هل هذه، اذن، هي نقطة التعارض بين النوع المثالي للدولة الغربية الحديثة ونوع الدولة العالم ثالثية الحديثة؟ يمكن الجدل، كما سنرى، بان الدولة الثانية ليست نمواً انبثق عن المجتمع ذاته بل دولة فرضتها عليه من الخارج قوى الاستعمار

او عمليات ومنعطفات دولية اخرى. وبالتالي فان هذه الدولة تدام
باعتمادها على قوى وموارد خارجية (المراكز المتروبوليتانية، السوق
العالمية، الخ) في علاقة برانية وقمعية مع التشكيلة الاجتماعية. اما
الدولة القريبة فانها، مهما اصبحت قسرية، متداخلة مع المجتمع في
علاقات من التقرير المتبادل وتشاطره تناقضاته وصراعاته. انها لا
تشكل وحدة صوانية تواجه المجتمع بل تشكل تعددية من الاجهزة
والمراكز لا تكون دائماً منسجمة ولا تسير دائماً نحو اهداف وغايات
مشتركة في حين ان الدولة العالم الثالثة («الطرفية»)، لانها تستمد
قواها ومواردها من خارج وحدتها الاجتماعية، فانها تؤثر في هذا
المجتمع باتجاه واحد محاولة الفاء او ازالة المنافسين المحتملين على
السلطة فيه، معطلة وحداته وآلياته الاجتماعية، كل ذلك في محاولة
لجعله مجتمعاً يمكن حكمه ومجتمعاً متطوراً. في هذه العملية، وفي
ظروف تعميق التطور الاقتصادي الكافي (يُجادل بان هذا نفسه نتاج
التبعية) تشدد الزمر الحاكمة قمعها وتطفلها ورقابتها للحفاظ على
سلطاتها. ومن شأن هذا ان يفسر عندئذ فشل قيام اشكال حكم
ديمقراطية او قيام «دولة القانون» في غالبية العالم الثالث. وسيجري
تفصيل واستطلاع هذه الموضوعات في ما يلي، وخاصة في القسم
الذي يتناول تحديد بول فييه Paul Vieille لطابع «الدولة الطرفية».
وسنجدل بانه فيما يتعلق بالشرق الاوسط تكون للعمليات المفترضة هنا
صلاحية معينة ولكنها يجب ان تكون مشروطة الى حد بعيد ازاء بلدان
معينة وفي سياق الكثير من التطورات المختلفة الاخرى.

التفسير الاخر لفشل الدولة الحديثة في الشرق الاوسط، الذي
سيُبحث، هو التفسير المرتبط بفرادة انتماء الدولة الحديثة الى التاريخ
الاوربي، والمعوقات الثقافية. التاريخية التي تعترض تشكيلها في العالم
الاسلامي. وستعالج هذه الآراء معالجة نقدية ادناه ولكننا يمكن ان نتفق

على نقطة اساسية واحدة. اذ لا شيء في العمليات الاقتصادية . الاجتماعية التي جرى بحثها اعلاه، ينطوي على مفاهيم او ممارسات الدولة القومية. فهذه نتائج تاريخيات معينة لا تتدرج ضمن هذه العمليات العامة. ولكن هناك بعض التطابقات بين نتائج هذه العمليات ونموذج الدولة القومية للمجتمع: مواطنون متفردون، متساوون بسبب تجريدهم من مواقع معطاة كانت مستمدة من تنظيمات الطوائف التي حطمتها هذه العمليات، ودولة مركزية تتسق الوظائف في حدود ارض اقليمية معينة، والحفاظ على النظام وحماية المواطنين الذين لم يعودوا محميين بارتباطاتهم الابتدائية، باختصار «احتكار العنف» الذي يقول به فيبر، وحكم الدولة بموجب قوانين تحدد وظائف وواجبات وصلاحيات موظفيها وازاء المواطنين، وعدم امكانية ترك التشكيلة الاجتماعية المتنوعة وذات الاعتماد المتبادل لنزوات الحكام والموظفين الاعباطية والا فانها سرعان ما تنهار، ومن هنا تأتي دولة القانون Rechtsstaate.

العمليات الاقتصادية. الاجتماعية العامة بالعلاقة مع الشرق الاوسط ان عمليات التمايز الاقتصادية . الاجتماعية هذه من خلال تفكك المجتمعات القديمة القائمة على اساس الانتاج الزراعي والصناعات الحرفية التقليدية، وفردنة العمل وهجرته، كل هذه جرت في كل اجزاء المنطقة عملياً، بعضها منذ بداية القرن التاسع عشر ولكن بوتائر متفارطة واشكال مختلفة. فان مصر، على سبيل المثال، شهدت تحولات اجتماعية واقتصادية كهذه واسعة النطاق منذ مطلع القرن التاسع عشر مدفوعة بتدخل القوى الاوربية تدخلاً واسعاً ثم بتشكيل حكومة «تحتية» في عهد محمد علي^(٢). واستمرت في كونها مرحلة رئيسية من مراحل المشروع والتطور الاقتصادي الاوربي والمحلي في شطر كبير من القرن العشرين، مع حدوث تطورات اجتماعية وسياسية بالغة الأثر. وعلى الطرف الآخر لم يظهر العراق المعزول في ظل الحكم

العثماني على المسرح الدولي الحديث الا بالارتباط مع الحسابات الاستراتيجية البريطانية في مطلع القرن وحتى اندلاع الحرب العالمية الاولى. وقد حدثت التطورات الاقتصادية - الاجتماعية المذكورة في وقت متأخر نسبياً، وحدثت اساساً بالارتباط مع تدفق عوائد النفط فيما بعد. وعلى القرار نفسه عرفت ايران تأثير التدخلات الاقتصادية الاوربية، المباشر، لأول مرة في اواخر القرن التاسع عشر على شكل سباق طفيلي من اجل الاسواق والاحتكارات، غريب نسبياً عن المجتمع والاقتصاد الايراني المرتبط بالتعطش الى العوائد لدولة متشظية، وراثية Patrimonial segmentary state استمرت في القرن العشرين. وكانت لهذه المقاييس الزمنية المختلفة اثار هامة على انماط تكوين المؤسسات السياسية الحديثة في هذه البلدان، معقدة الاختلافات في مجتمعاتها وتاريخاتها الخاصة وجاعلة اي صياغات عامة عن المجتمعات «الاسلامية» صياغات سطحية.

وتكون الاثار السياسية لانماط التطور المختلفة هذه واردة بصفة خاصة في مضمار العلاقات بين الدولة والمجتمع. ومرة اخرى تقدم مصر مثلاً صالحاً على ذلك. فان دولة محمد علي التدخلية «التحديثية»، في سعيها الى بلوغ اهدافها العسكرية والمالية، دخلت مجالات كثيرة من مجالات النشاط الاجتماعي والاقتصادي محققة تحولات تركت بصمة الدولة على المجتمع. وبالإضافة الى تنظيم وتوجيه الزراعة وبناء قطاع صناعي طبقت ايضاً التجنيد العسكري، الذي كان لا شعبياً الى اقصى الحدود ولكنه جمع شباناً من مواقع اجتماعية وجغرافية مختلفة، وهو خطوة اولية نحو ايجاد نوع من الوعي «القومي». ومن خلال التعليم والاعداد للخدمة الحكومية خلقت طبقة من الموظفين المدنيين والعسكريين على المستوى المتوسط، جرت توعيتها بافكار الهوية القومية بفعل تعليمها، وازداد وعيها حدة بهذه الهوية على

المستوى الشخصي تحت وطأة استئثار الارستقراطية التركية .
الشركسية حصراً بمستويات الخدمة العليا . ولم تتسبب الانتكاسات
الاقتصادية والعسكرية في حظوظ محمد علي وسلالته، في تراجع هذه
التطورات بشكل يذكر . وكان تحويل البلاد لاحقاً الى تابع مستعمر ثم
الى تابع شبه مستعمر ولكن بحكومة وطنية تناضل ضد البريطانيين تارة
وضد القصر تارة اخرى، قد ساهم في تكوين مجال سياسي قومي
محدد . وستثار مسألة المجالات السياسية بصورة منهجية فيما بعد .
ونستطيع القول في هذه الاثناء ان مستويات المشاركة السياسية كانت
تتغير مع الاحداث والمنعطفات ولكن حركة عرابي تمكنت منذ عام
١٨٨٢ من تعبئة قطاعات واسعة من سكان المدن ولم تكن قطعاً تقتصر
على المثقفين . ويمكن الجدال بان هذا التاريخ المديد من التفاعل
والتداخل بين الدولة والمجتمع في مصر مضافاً الى السمات الخاصة
للبلاد مثل التجانس النسبي للسكان، أوجد علاقات فريدة تماماً بين
الدولة والمجتمع، لا تتسم تماماً ببرانية الدولة واغتراب المجتمع، على
النقيض من بعض البلدان الاخرى في المنطقة . وحتى الفترة الناصرية
لا تتسبب بسهولة الى فئة الدكتاتوريات العسكرية او الى نموذج الدولة
«الناصرية» الذي يضم الجزائر والعراق وسوريا .

وختاماً لهذا القسم يمكن ان نعبر عما هو واضح في القول بان
عمليات التطور الاقتصادي والتحويلات الاجتماعية حدثت في سائر انحاء
العالم خلال القرنين الماضيين او أكثر بالارتباط مع التوسع الرأسمالي
الاوربي او استجابة له . وارتدت هذه العمليات اشكالاً مختلفة وكانت لها
اثر متباينة في ظروف بنيوية وانعطافية مختلفة . واشتملت السمات
المشتركة لهذه العمليات، الى حد ما . على تفكيك او تحويل الجماعات
الابتدائية، وعلى التمدين وفردنة العمل وتكثيف تقسيم العمل الاجتماعي
وظهور اشكال جديدة من الحكم والمؤسسات واتساع التربية والتعليم،

ودخول التكنولوجيات وشبكات الاتصال والنقل، وانبثاق تشكيلات فكرية جديدة متأثرة في احيان كثيرة تأثراً كبيراً بالأفكار الأوروبية، وخاصة فيما يتعلق بالمجتمع السياسي والدولة. والكثير من هذا، «انتشار» وليس «ارتقاء». ولدى اطلاق هذه الاقوال العامة عن «بقية العالم» خارج اوروبا، ينبغي ان لا ننسى ان الكثير من التطور الاوربي ايضاً حدث في اطار ردود الافعال والانتشارات من جانب بلد ازاء بلد آخر. ولحالي المانيا وايطاليا ازاء انجلترا وفرنسا اهميتهما بصفة خاصة، ناهيك عن تطورات البلدان الاصغر لوسط وشرق اوروبا. وان كل بلد، رغم تأثره وانفعاله بالتطورات في بلدان اخرى، اوجد انماطه ومؤسساته السياسية الخاصة به. وهذه نقطة ينبغي ان نبقىها ماثلة في اذهاننا لدى بحث التعارض بين مفهوم ما عام للشرق الاوسط او العالم العربي او العالم الاسلامي ومفهوم ما عام بالقدر نفسه لاوربا. ويمكن توسيع مخططات تفسير التباين في الانماط التاريخية لتشكيلات الدولة. المجتمع في اوروبا، بحيث تكون تفسيرات لما هو خارج اوروبا. باختصار، ان تاريخات خصوصية وفريدة للغاية يمكن ان تُكتب بالارتباط مع عمليات اقتصادية - اجتماعية عامة ازاء اصطفاقات وانعطافات معطاة على وجه التحديد. ومن الامثلة البارزة على عمل ريادي ينفذ هذه المهمة بصورة مقارنة، شاملاً في معالجته بلداناً اوروبية واسيوية، عمل بارنفتون مور - Barring ton Moore (١٩٦٧) في «الاصول الاجتماعية للديمقراطية والديكتاتورية» The Social origins of democracy and dictatorship.

خصوصية تاريخية ام جوهرية ثقافية؟

جادلتُ قائلًا ان تاريخات خصوصية يمكن ان تُكتب، جزئياً على الاقل، بالارتباط مع عمليات اقتصادية - اجتماعية عامة. ولكن بعض المحاججات التي تساق الى جانب الخصوصية تُخضع او تتجاهل هذه العمليات العامة

لصالح خصوصيات ثقافية اساسية توجه وتحدد امكانات التطور. وهذه «جوهرية» ثقافية ضمناً. ومن الناحية التحليلية فان الخصوصية التاريخية تختلف عن الجوهرية الثقافية وان يحتاج المرء لصالح الخصوصية التاريخية يعني ان يبين كيف ادت سلسلة من المنعطقات التاريخية، لكل منها انماطه الخاصة من العمليات السياسية. الاجتماعية، الى اصطفاك متميز لكل تشكيلة اجتماعية معطاة. وتساق الحجة لصالح الخصوصية الثقافية بالارتباط مع عناصر ثقافية متأصلة ونشطة باستمرار، محدّدة، تخدم تطورات سياسية. اجتماعية معينة وتعيق اخرى. ومن الامثلة على امكانية الانزلاق من الواحد الى الآخر، نموذج ماكس فيبر لخصوصية التاريخ الاوربي من حيث ترابط المنعطقات^(٣):

القانون الروماني الذي ابقت عليه الكنيسة الرومانية، فاصلاً الشخص عن المنصب، والاقطاع بما يقدمه من تعدد السلطات والصلاحيات، منصوباً عليها بقانون ثم مندمجة بالدولة المركزية التي تصبح «دولة قانون»، والعناصر التعميمية للمسيحية مميزة المدينة القروسطية عن نظيراتها الكلاسيكية والشرقية، والاخلاق البروتستانتية ونتاجها، كلها متكاملة بفرادة الرأسمالية والبيروقراطية والعقلانية. ولكن هذا التراكم التاريخي يمكن ان ينزلق بسهولة الى افتراض «جوهر» لدى الغرب يفتح في العملية التاريخية على نحو شبيه بـ «الروح الهيفلي» الى حد بعيد. ورغم ان ماكس فيبر ما كان سيحتاج قط على هذه الاسس فان هذا هو الانطباع الذي يتكون من قراءة مدخله الى «الاخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية» The Protestant ethic and the spirit of capitalism.

فيما يتعلق بالشرق الاوسط غالباً ما يُحاجج بان شكل الحكم الاسلامي يتميز عن نظيره الغربي بحقيقة ان الجماعة الدينية والسياسية كانت، تاريخياً، تتطابق مع الامة بخلاف الفصل الغربي بين الكنيسة والدولة. ومنطق هذا القول هو ان الاصول التاريخية تقسر كل التطور

التاريخي اللاحق فتصبح جوهرًا يكمن في أساس كل التاريخ اللاحق ويحدده. والحاضر بوصفه برهة في هذا التاريخ «يحتوي» كل ذلك، التاريخ لما يتصل به من قول يذهب الى ان «فشل» الدولة القومية في البلدان «الاسلامية» يعود الى حقيقة ان مفهوم الدولة الاقليمية ذات المواطنة المتفرقة والقانون العلماني ومبادئ السيادة، مفهوم غريب عن «العقل المسلم». وانه متناشز مع النماذج السياسية للتاريخ الاسلامي: الدولة السلالية، الوراثية (اذا كان من الجائز تسميتها «دولة» بمعنى «State» اصلاً حيث ان ذلك مفهوم غربي لظاهرة مختلفة يقصد به حالة تسود بها مؤسسات وقوانين لاشخصية) والامة الاسلامية الشاملة للجميع، التي لا تعرف حدوداً «قومية» اقليمية بل تعمل بمفهوم «دار الاسلام» الذي يميز مضامير الاسلام عن مضامير الكفار. وتفترض هذه المزاعم الشائعة في الفكر «الاستشراقي» فضلاً عن الحركات الاسلامية الحديثة، ان «المستورد» من النماذج السياسية وافكار الدولة القومية والايديولوجيات السياسية العلمانية، انما هي استنباتات سطحية غريبة عن الشعوب والحكومات، ولا بد ان تبوء بالفشل في البيئات المعادية.

وتتضح التفسيرات بلغة الخصوصيات الثقافية منزلة الى جوهرية ثقافية، على نحو ساطع في عمل بيرتران بادى (١٩٨٦) : Les deux etats: Pouvoir et societe en occident et en terre d'Islam.

الذي يسوق حجة مستفيضة لصالح التمايز التاريخي والفكري والتعارض بين «الدولتين»، الدولة الغربية والدولة الاسلامية. ويمكن ان نميز مستويين متصلين من مستويات التعارض الذي يقام بين الدولتين، الفكري والمؤسسي. يعالج المستوى الفكري مسألة الشرعية. ففي الغرب المسيحي هناك تعدد في الخيارات الفلسفية على هذا المستوى، وان تراكيب مختلفة قد وُسمت طابع الفكر السياسي والمؤسسات السياسية في البلدان الاوربية المختلفة وامريكا الشمالية. ولكن يبدو ان كل هذه

التراكيب تتطابق، عند بادي، في اقامة حيزات سياسية تختلف عن الدينية، تحكمها اعتبارات منهجية للمشروعية والشرعية، وفاعلون سياسيون متفردون، وكل ذلك في تعارض واضح مع الثقافات السياسية الاسلامية. خذوا، على سبيل المثال، مفهوم «القانون الطبيعي» انطلاقاً من المفاهيم الواردة في فقه توماس الاكوينى (Thomas Aquinas) ويتمتع الانسان في هذا المفهوم بانتدابه من الله لممارسة السلطة، وهو قادر على اعمال عقله الذي وهبه الله. انه قادر على فهم العدالة حتى دون معرفة الوحي الإلهي، كما فعل الرومان قبل المسيحية في قوانينهم. وفي اطار هذا المفهوم تكون العدالة مملكة العقل والمسمى الانسانيين. وكل حكم يحاسب بمعايير العدالة، ومسألة الشرعية مسألة بارزة دائماً. وتوضع اشكالية الفكر السياسي بثبات داخل هذا التقليد. الخيار الغربي الاخر هو المفهوم الوضعي. الاسماني Positivist - nominalist للسياسة بالارتباط مع ارادات فردية وتفاعلاتها. اذ ليست هناك عقلانية قُبلية A priori في الطبيعة او الجماعة: قواعد اللعبة السياسية تُخلق باتفاق الافراد المتفاعلين. وينسب بادي ذلك الى افكار دينية محددة، و«تجريبية» فرانسيسكانية (ص ٣٦) وافكار الثورة الانجليزية (ص ٦٦) التي تعتبر ضمائر الافراد منسجمة مع الارادة الالهية، وتعتبر الميثاق او العقد الذي يحققه هؤلاء الافراد، النظام العادل الوحيد الممكن والمعيار الوحيد الممكن للشرعية^(١). والنتائج الواقعية De fac- to لهذه المفاهيم هي اقامة فصل بين مجالات الدين ومجالات السياسة مع تمتع السياسي باستقلال فكري واخلاقي. وهذا، عند بادي، ركن من اركان التمييز بين الثقافتين السياسيتين الغربية والاسلامية. ويجادل بادي قائلاً انه على النقيض من ذلك، طورت الفلسفة الاسلامية واللاهوت الاسلامي نموذجاً لشكل الحكم المثالي القائم على الوحي الالهي، حيث تكون للشرع المُنزل سيادة مطلقة فيه. ولكن هذا

المثل الاعلى لم يتحقق الا في حكم الرسول وصحبه الاوائل. وقامت الحكومات السلالية التي اعقبته، في احسن الاحوال، بدمج بعض عناصر الشرع المنزّل في حكم دنيوي يستند، خلاف ذلك، الى مصالح هذه الحكومات وسلطاتها. ولكن بقدر ما كانت هذه الحكومات تحمي دار الاسلام وتسهّل العبادة، كانت طاعتها واسنادها مطلوبين لتفادي الفوضى وانقسام الامة. لقد كان حكمها حكم ضرورة وما كان من الممكن توقع او تطبيق شروط الحكم المثالي. وقد أعفّت هذه الازدواجية في المعايير، «حكومة الضرورة» من الحكم عليها من منطلق الاعتبارات المنهجية للشرعية والعدالة. فهذه كانت محفوظة لليوتوبيا الغائبة. ويتمثل هذا تمثيلاً حسناً في فلسفة ابن سينا (بادي، Badie، ١٩٨٦، ص ١١٢): الكائن (البشري) الوجودي كائن مغلوب على امره، لا يستطيع ان يوفر مبرر وجوده، والله وحده قادر على توفير مثل هذا المبرر. ولذا فان السلطة، كونها بشرية، لا تستطيع ان تدعي الشرعية، وليس في مقدورها سوى التحجج بالضرورة. انها تستطيع ان تقترب، بوهن، من شرع الله. وهذا التمييز بين السلطة/ الضرورة البشرية والسلطة / الشرعية الالهية يتسم بأهمية مركزية في الثقافة السياسية الاسلامية. ولا يمكن في هذه الثقافة طرح تحديات واشتراطات على الحكومة بخطابات وعمليات سياسية نظامية وانما فقط بطرح تحدٍ جذري وشامل يهدف الى قلب حكومة الضرورة الدنيوية لصالح «مدينة الله»، وتلكم شمولية دينية تتجسد في منطق بعض تيارات المسيحية البروتستانتية، وخاصة كالفن Calvin ولكن بيدو، في جدل بادى، ان هذه الميول تقوضها في النهاية الافكار السائدة للثقافة السياسية^(٥). وفي عالم الاسلام، لا تكون الدائرة السياسية، بقدر ما تكون متميزة عن الدبرة الدينية، عرضة للتحديات بخطابات الشرعية المنهجية سوى التحدي الذي يريد الغاءها. لذا تكون العملية السياسية النظامية

للصراع والمعارضة، عملية مستبعدة. ولهذا السبب تكون الهبات العامة هي التعبير الأكثر نموذجية عن المعارضة أو التذمر. وفي حين أن مجالاً سياسياً معيناً يُخلق في الغرب، يُضفى على النزاع والصراع طابع المؤسسة Institutionalised في إطاره فإن هناك في الاسلام مقاومة ضد فكرة الصراع، لصالح الوحدة المفروضة، والمعارضة الوحيدة معارضة ضد حدود السلطة حيث يصبح الظلم لا يطاق فتقع الهبات.

ان هذا التعارض بين الغرب والاسلام على المستوى الفكري يتعزز في طرح بادى على المستوى المؤسسي. ويجري هذا من منطلق التاريخ السياسي الفريد للغرب. وهي موضوعة مألوفة عند ماكس فيبر طورها لاحقاً بيرى اندرسن Perry Anderson من بين آخرين - البنية «المثلثة» من الامير والأرستقراطية والكنيسة، حيث لكل منهم سلطاته وصلاحياته. وتدمج هذه فيما بعد في الدولة المطلقة ويُضفى عليها طابع المؤسسة في شكل «دولة القانون»، مع اسس المقاومة ضد ميول الملك الاستبدادية. ولدى البرجوازية والمدن اشكالها الاتحادية التي تشكل مكوناً آخر من مكونات هذا النمط. ويتناول بادى، حقاً، الانماط المختلفة لتطور دول اوروبية مختلفة مثل انجلترا وإيطاليا ولكن هذه الاختلافات تُقلص بطريقة ما الى الحدود الدنيا لصالح ثقافة سياسية اوروبية مشتركة. فهناك جراثيمة مزدوجة تحتويها الدولة الغربية منذ ولادتها الاقطاعية: دولة القانون، وفكرة وممارسة التمثيل، وكلاهما تعملان ضد الميول الوراثية (بادى، ١٩٨٦، ص ١٥٠). لذا لا تكون الدولة القومية الاوروبية الحديثة والثقافة السياسية التي تقترن بها، نتاج عملية تطور اقتصادي عامة، يمكن تعميمها على مناطق أخرى من العالم، وإنما نتاج تاريخ فريد، فكري ومؤسسي على السواء.

وعلى النقيض من ذلك ظلت الدولة في بلاد الاسلام دولة وراثية تتمركز حول الحاكم وخدمه، مع تحديدات ضعيفة، ان وجدت، تفرضها

لشريعة. وكان تطورها اللاحق (الامبراطورية العثمانية وايران في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر) معاكس اوربا (بادي، ١٩٨٦، ص ١٦٥ - ١٧٤)، نحو التشظي واستقلال السلطات المحلية للاعيان والمحاسب. ومثلت الاجراءات الإصلاحية العثمانية المعروفة «بالتنظيمات» نوعاً من التحديث (بتأثيرات وضغوط اوربية) كان هدفه توطيد السلطة الوراثية على الولايات والاقاليم، وقد باءت بالفشل في الاساس جاعلة الاعيان ملاكاً خاصين. والتدخل في الاقتصاد، بخلاف الكولبيريه Colbertism في فرنسا، بدلاً من ان يعمل على تخطيط وتعزيز الاقتصاد من منطلق الحاجات القومية، ادى فقط الى زيادة الاحتكارات والفساد داخل النظام الوراثي. وتبدو الحداثة المستوردة الاوربية، على المستويين الفكري والمؤسسي، في طرح بادي، عملية فاشلة تؤدي الى تكوين دول «وراثية جديدة» سواء كانت قومية - ثورية او ملكية - تقليدية ويبدو ان المعوقات التي تعترض التحديث هي الثقافة والعقليات السياسيتان الاسلاميتان على مستوى تنظيم الدولة ومستوى المشاركة السياسية.

لنأخذ، على سبيل المثال، معالجة بادي للقومية. فالقومية في العالم الاسلامي تصيب اكبر قدر من النجاح بوصفها قوة تعبوية حين تكون ضد الحداثة، والمثال الرئيسي على ذلك ايران في القرن التاسع عشر واولئل القرن العشرين (بادي، ١٩٨٦، ص ١٨١). ولم يصب قوميون (تحديثيون) لاحقون مثل مصدق وعبد الناصر ويورقية مثل هذا النجاح في تمبئة قومية محفوفة بالاحطار في ثقافة حيث فكرة الامة القومية تُقبل بصعوبة، وخاصة عندما تبعد البلاد عن الجماعة الاسلامية الاوسع. واذا نجحوا (عبد الناصر ويورقية) فانهم يخلقون نظاماً سياسياً جديداً ونخبة سياسية حديثة معززين سلطاتهم بموارد تكنولوجية ودولية. ولكن هذا «المشهد السياسي» (وهو مفهوم اساسي

سنعود اليه) يبقى غريباً ويرانياً عن «الطرف الاجتماعي» Social periphery (الذي يبدو انه يشمل عند بادي كل الفئات والشرائح الاجتماعية غير المرتبطة بالدولة وسياستها ارتباطاً مباشراً). ويستمر هذا الطرف في دينامية من اعادة الانتاج السياسية في نشاط من الرفض والاحتجاج ضد هذا المشهد السياسي البراني (بادي، ١٩٨٦، ص ١٨٦) (يتساءل المرء ماذا حدث لسلبيتها التقليدية). فهي تشجب خضوع النخب السياسية للاجانب، باسم الاصلية والهوية. ويخلق تقويض استقرار الجماعات الريفية والهجرات اللاحقة من الريف الى المدينة، شرائح مدنيّة تقارع الحداثة (بادي، ١٩٨٦، ص ١٩٦). ويمثل هذا النوع من الاقوال، الشائع في الادبيات المعاصرة، محاولة لقراءة التاريخ بالمقلوب، متجاهلاً او مستخفاً بأيام العز التي عاشتها اعمال التحريض القومية والاشتراكية الشعبية حتى الامس القريب.

يجادل بادي قائلاً ان هذه الدول والحكام الحديثين والتحديثيين في الظاهر، هم في الحقيقة دول وحكام «وراثيون جدد». والناصرية، مثلاً، على النقيض من انظمة ملكية مثل المغرب، حررت الدولة والمجتمع من النخب والخطابات التقليدية. ووجدت نخبة دولة وطبقة دولة ونخبة عسكرية هيمنت على الاثنين. وسيطرت على الاقتصاد معطلة بذلك البرجوازية المالية والصناعية كقوى يمكن ان تكون منافسة. ومن خلال الاصلاح الزراعي قضت على كبار الملاك كقوة. وكل هذا يجري باسم الاشتراكية، ويقام حزب سياسي تعبوي مهيمن بوصفه «الاتحاد العربي الاشتراكي». ولكن ازاء سيطرة البيروقراطية الناهضة، تعمل الدولة والحزب بطريقة «وراثية جديدة» رغم ادعاءاتهما الحداثوية. فالدولة تسيطر عليها زمرة صغيرة من «الضباط الاحرار»، ذات ارتباطات عائلية وزوجية بالمصاهرة، تمارس هيمنة شاملة على كل مناحي السياسة والاقتصاد. ويرتبط هذا المشهد السياسي ارتباطاً

ضعيفاً بالاطراف. فالاصلاح الزراعي، مثلاً، اشتمل على محاولة لتعبئة سكان الريف وراء الدولة ولكنها آلت الى شتى علاقات وشبكات المحسوبية بالبيروقراطية ولا سيما بالمسؤولين المحليين والزعماء المحليين للاتحاد العربي الاشتراكي. وتعمل مصاعب الناصرية، السياسية والاقتصادية (ضرورية؟ حتمية؟) على مفاجمة هذه الميول وتشديد حدة التناقضات بين فكرة الدولة القومية التحديثية وحقائق الوراثة الجديدة البرانية والغربية على اكثرية الشعب (بادي، ١٩٨٦، ص ٢١٣). ويعمم بادي هذا النموذج الناصري على دول عسكرية قومية. ثورية مثل العراق وسوريا.

يترتب على ذلك، بلغة بادي، ان الحركات السياسية والاجتماعية في العالم الاسلامي تختلف اختلافاً جذرياً عن نظيراتها في التاريخ الغربي. وقد يبدو من الوهلة الاولى ان الحركات الحديثة في العالم الاسلامي شبيهة بمُصاة هوبسبوم Hobsbawm البدائيين Primitive Rebels (1959)، في اوروبا، وهم حركات عصيان ومعارضة شعبية سماها « ما قبل سياسية » (بادي، ١٩٨٦، ص ٢٢٣). ولكن الحركات الاسلامية لا يمكن ان تتبع مجري التطور نفسه. فالحركات الاوربية دُمِجت في نهاية المطاف بنظام سياسي ودولوي قادر على تقبل المعارضة والنزاع، مسترشداً بنماذج واحياناً بقيادة فئات برجوازية سبقتها الى النظام السياسي. وهي تتنقل من أسس تضامن وتنظيم طائفية ودينية الى منظمات مواطنين ذات توجهات جامعة. وقد تخلفت هذه المؤسسات والنماذج عن التطور في البلدان المسلمة. لذا تبقى الحركات المعنية حركات برانية ومفترية، تتفجر احياناً هي هبّات ومنازلة شاملة. يضاف الى ذلك ان التنظيم المتشظي الذي عرفت به المجتمعات والمدن الاسلامية تقليدياً. التقسيمات الى احياء وانساب وتضامانات تبعية «عمودية» تعمل ضد التكامل القومي وتبقى على

انفصال الحيزات الاجتماعية ويرانيتها عن المشهد السياسي. وقد فشلت العمليات الحديثة والتحديثية لتقسيم العمل والتمدين، الخ في تغيير هذا الوضع وإيجاد تضامانات «أفقية» على أساس الطبقة أو الحزب. وعملية دخول النخب والأحزاب الحاكمة في علاقات محسوبية مع عناصر هذا المجتمع المتشطي، كما سبقت الإشارة إليها، تكرر التشطي وفشل تكوين الأمة لأن قادة الحداثة انفسهم يسقطون في ممارسات السلطة التقليدية.

وتعمل كل هذه العوامل، في محاجة بادي، ضد نجاح القومية كبرنامج دولة في السلطة. فالقومية بوصفها حركة مقاومة واحتجاج، يمكن أن تُعبئ التأييد الشعبي ولكن دون أن يسفر ذلك عن اندماج الأجزاء المختلفة في تيار قومي بحق. ولكن ما أن ترتقي من الاحتجاج إلى الدولة ببرنامج سياسي تحديثي، تفقد طاقتها التعبوية بالتدريج. ومن هذا المنظور ستبدو نجاحات الحركات السياسية الإسلامية في الوقت الحاضر، نتيجة طبيعية للتاريخ الخصوصي والسمات الثقافية المتأصلة في المجتمعات والشعوب الإسلامية. والحداثة التي أخفقت في نماذجها الأوروبية يمكن أن تنجح كحداثة إسلامية ذات أشكال مختلفة من التنظيم والتعبئة السياسيين، أكثر انسجاماً مع التاريخ والثقافة. وعندئذ يكون الحاضر أو قراءة خاصة له هو النتيجة الطبيعية لتاريخ خاص تتكشف فيه جواهر Essences ثقافية فريدة. ولا تستد هذه المحاجة إلى مجرد فرضية الخصوصية التاريخية - الثقافية؛ كل بلد أو ثقافة أو منطقة، خاصة، ويصح هذا على إنجلترا أزاء فرنسا كما يصح على تركيا أزاء إيران. وما لدينا هنا هو شكل من أشكال «الجوهرية» الثقافية تقيم تعارضاً بين تاريخين / ثقافتين لهما جوهران يكمنان في أساس مجرى تطور كل منهما ويوحدهان وإن استزاع عناصر ثقافة في أخرى لا يمكن أن يتكامل بالنجاح لأنه لا ينسجم مع جوهر

الثقافة المستضيفة. ولا يمكن للعمليات الاجتماعية العامة من النوع المحدد بخطوطه العريضة اعلاه، ان تبدل الطبيعة الجوهرية لهذه الثقافة، ولكنها تُستوعب بطريقة ما داخلها. ومن جهة اخرى فان هذا الجوهر يوحد تاريخات مختلفة في الظاهر مثل تاريخات ايران وتركيا، مصر والعراق. وحينئذ ستبدو الاختلافات تنويعات طارئة، سطحية بالنسبة للجوهر الواحد.

وينظم يادي هذا الموقف في عرض متصل للتعارضات التاريخية. ويشترك العديد من الكتاب الآخرين في هذا الموقف ولكنهم اقرب الى الافتراضات او التأملات الضمنية او العابرة. وتجد هذه الافتراضات تبريرها في «عودة» الاسلام الظاهرة في عموم المنطقة. فعلى سبيل المثال، يقدم ب. ج. فاتيكوتس P. J. Vatikiotis الملاحظة التالية في ختام مبحث حول الدين والدولة في مصر:

«قد يكون، بالطبع، ان نظاماً سياسياً علمانياً يكون النتاج الخصوصي بل الفريد، لثقافة سياسية معينة العلم والعقلانية الاغريقيان، القانون الروماني، النهضة، الاقطاع.... ولا يبدو ان اياً من هذه الاسس موجود في المجتمعات المسلمة، بما فيها المجتمع المصري. فان سابقتها رفضت العقلانية والانسانية الكلاسيكيتين، وان اسلافها الاحدث عهداً فرضوا بكل بساطة طلاء من العلمانية على الدولة بطريقة نسخية».

(فاتيكوتس، ١٩٨٢، ص ٧٠)

مثال آخر: اوليفير كاري Olivier Carre (محتاجاً لصالح نهج تحديث اسلامي تحديداً:

«ان عودة»ثقافة شعبية» او بالاحرى العودة اليها ثم الى التصورات الاسلامية، أمر طبيعي وبالتالي فانه عمل صالح بداهة. هل تكون هذه الحقيقة ذاتها بمثابة رفض للتحديث؟ ليس بالضرورة. في الحقيقة انها يمكن ان تكون العكس».

(كاري، ١٩٨٢، ص ٢٧٢).

لاحظوا الافتراضات السهلة بأن هذا يشكل عوده» الى شيء كان موجوداً على الدوام، وأن تلك «الثقافة الشعبية» رديف لـ «التصورات الاسلامية». سأعود الى هذه المسائل ادناه.

ان المحاججات التي تجري من منطلق الجوهرية الثقافية تستمد وجاهتها الظاهرية من جمع وتوحيد كيانات متعارضة من الثقافة/ التاريخ وتحويلها الى كل واحد لا تمايز فيه Totalizing. وسأحتاج بان هذه الوحدة الجامعة لا تعين كثيراً في فهم الوضع الراهن المؤلف من تعدد عناصر سياسية وايدولوجية متناقضة وغير مستقرة احياناً، وان الاسلام السياسي الحديث ليس نتاج استمرارية تاريخية مع الحفاظ على اسلام جوهري في قلوب وعقول الناس بوصفه «ثقافة شعبية» بل انه، على العكس تماماً من ذلك، نموذج ايدولوجي حديث يرتبط بمنعطفات راهنة في الدولة القومية والسياسة الدولية، ويختلف عن العناصر الدينية لـ «الثقافة الشعبية».

الخصوصية التاريخية والاستمرارية التاريخية

تقوم محاجة بادي، كما رأينا، على منطق الجوهرية التاريخية والثقافية. وجزء من هذا المنطق هو الافتراض القائل بأن احداث الماضي واصطفاقاته تقرر او تحدد امكانات التطورات اللاحقة في المستقبل. وهذا القول، بحد ذاته، يمكن ان يكون وجيهاً تماماً على المستوى التجريبي دون افتراضات جوهرية. ولكنه على هذا المستوى يكون خاضعاً لاشتراطات تجريبية. فان منعطفات تاريخية خاصة يمكن ان تقلب اتجاه تطورات سابقة او تغيرها تغييراً جذرياً. لذا، على سبيل المثال، تحديد، بادي لطابع الدولة الغربية وتاريخها. صحيح على العموم ان دولة القانون الحديثة في الغرب هي نتاج مسار من التطور الارتقائي عبر سلسلة من المنعطفات التي تعطيها طابعها الفريد وان من

المستبعد جداً أن يتكرر مسار هذا التطور الارتقائي في مكان آخر. ويصح هذا القول على أي ظاهرة تاريخية أو ثقافية. أما الجدل بأن منعطفات تاريخية لاحقة لا يمكن أن تسفر عن نتائج تغير هذه الخصائص أو قلبها فإن هذا شيء آخر. فاولاً، أن القلة من البلدان الأوروبية الغربية التي اشتركت في عناصر تاريخية واحدة مؤدية إلى دولة القانون، أوجدت أنماطاً متباينة ومتميزة من التشكيلات السياسية حسب اختلاف المنعطفات ونتائجها^(٦). ثانياً، أن دولة القانون تعرضت إلى انهيارات كانت آخرها واثقها صلة بالموضوع قيد البحث، الواقعتان النازية والفاشية في ألمانيا وإيطاليا. ولم تتحقق استعادة الديمقراطية والشرعية فيهما بصورة عفوية من خلال عملياتهما الداخلية الخاصة التي أعادت الوضع إلى حالته الطبيعية اللازمة بل نتيجة هزيمة في الحرب أعقبتها تدخلات سياسية واقتصادية أمريكية ضخمة. وكان الانهيار والترميم على السواء يرتبطان بمنعطفات دولية ونتائجها. وكانت دولة القانون في إسبانيا والبرتغال، التي يفترض بأنها جزء من الغرب، مؤقتة تاريخياً، وفي عطلّة حتى فترة حديثة العهد، حيث أعيدت أيضاً من خلال اصطفاقات وضغوط قوة عالمية. وتشير هذه الأمثلة إلى أن الاستمرارية التاريخية لا يمكن أن تعتبر أمراً مفروضاً منه. فالتاريخ يسير في وقائع من النزاعات والصراعات التي يمكن لكل منها أن يسفر عن نتائج مغايرة. وهكذا كانت الثورة الروسية وصعود هتلر والثورة الإيرانية. فإن نجاح كل تحول لم يكن مكتوباً بصورة حتمية في تاريخات هذه البلدان وكان من الجائز تماماً أن تتمخض الصراعات عن نتائج مختلفة (نستطيع أن نفكر، على سبيل المثال، بالنتائج الممكنة للنضالات الإيرانية لو كان ريغان رئيس الولايات المتحدة بدلاً من كارتر). وبالقدر نفسه لا يمكن اعتبار الاستمرارية التاريخية للدولة الدستورية أمراً مفروضاً منه بل يتعين تفسيره بالظروف الاقتصادية والاجتماعية فضلاً

عن الظروف السياسية والثقافية، التي جعلتها ممكنة. والذي جعل استمرارية اشكال الديمقراطية والشرعية في بريطانيا وفرنسا، ممكنة كان، بدرجة حاسمة، ظروف الانتاج الاقتصادية او اكتساب الثروة على نطاق اتاح، في الغالب، احتواء الصراعات الاجتماعية الخطرة او استصلاحها. وهذه نقطة ابقاؤها ماثلة في الازهان على جانب كبير من الاهمية لدى بحث اشكال الحكم في العالم الثالث اليوم.

اما افتراض الاستمرارية التاريخية او الثقافية في الدولة والسياسة الشرق اوسطية فهو حتى اكثر اشكالية. وتوصيف اشكال الحكم التاريخية في الشرق الاوسط على انها «وراثية» أمر ليس استثنائياً بصفة عامة رغم ان اختلافات عديدة في تنظيم الحكومة والعلاقات بين الحكام والمحكومين يمكن تمييزها في ازمة واماكن مختلفة، الامر الذي يحد من قيمة التوصيف العام. اذ ان شكلي الحكم العثماني والایراني في القرن التاسع عشر يمكن ان يوصفا على انهما وراثيان ولكن هذا سيخفي وراء اختلافات هامة بينهما. فالدولة القاجارية لم يكن لديها حتى جيش دائم بل كان عليها ان تعتمد على تجنيد رجال القبائل للحروب الكارثية مع روسيا. ولم تكن لديها بيروقراطية نظامية غير موظفي البلاط الارستقراطيين وخدمهم في حين كان لدى العثمانيين تنظيم دولة على درجة عالية من التطور والتمايز مع عدد من المؤسسات والقوات العسكرية المختلفة. ومن هذه القوات، القوات الانكشارية (قبل الغائها في واحد من اصلاحات القرن التاسع عشر) التي اقامت بمرور السنين صلات حميمة مع الطبقات والاسواق الشعبية، كانت بالغة الاهمية في العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وقامت بادوار هامة في ادارة السياسة والمعارضة الشعبيتين في اسطنبول وبعض المدن الكبيرة الاخرى. وكانت العلاقة بين الدولة والمؤسسات الدينية في شكلي الحكم، مرة اخرى علاقة مختلفة: تكاد هذه المؤسسات الدينية تكون جزءاً من

الدولة في الحالة العثمانية في حين كانت مؤسسياً واجتماعياً ومالياً مستقلة عن الدولة في ايران، وهو عامل كانت له نتائج سياسية هامة في حينه ولاحقاً (انظر الفصلين الاول والثاني اعلاه). وقد زاد تأثير التغفل الاوربي على الكيانيين في حدة هذه الاختلافات حيث كانت الاثار اوسع واعمق في الاجزاء المتقدمة من الامبراطورية العثمانية: تركيا ومصر وسوريا الكبرى، مؤدية في هذه الاجزاء الى نشوء مجالات سياسية حديثة هامة للمعارضة والاصلاح على الضد من المعارضة الانفعالية اساساً في ايران، بقيادة الملالي. وكل هذه الاختلافات تجعل توحيد الكيانيين تحت «الاسلام» و«الوراثية» عملاً يتسم بالخفة والتبسيط.

ومن حيث الاستمرارية التاريخية فان الدول الحديثة التي اقيمت في الاراضي السابقة للامبراطورية العثمانية، بعد الحرب العالمية الاولى وفترة من الحكم الاوربي المباشر بهذا القدر او ذاك، كانت تمثل قطعة واضحة مع سابقتها، وفي حالة تركيا كانت مختلفة بشكل صارخ وجسور. ومضت ايران نحو اقامة دولة حديثة بخطى ابطأ بكثير وباستمراريات كثيرة من الوراثية السافرة. وعلى حد فهمي فان ما يجادل به بادي وآخرون هو أنه بعد فترة من «التظاهر» بالديمقراطية والدستورية عادت هذه الدول الحديثة، في مجرى صراعات على السلطة، الى شكل «وراثي جديد» رَمَّم عناصر الدولة الوراثية للاسلام التاريخي في ظروف حديثة. وحقيقة ان دول الشرق الاوسط تبدي درجات واشكالا متفاوته من الاوتوقراطية والحكم الاعتباطي الذي يمارسه حكام تسلموا مقاليد السلطة بقوة السلاح في الغالب، حقيقة لا مرأ فيها. ولكن من الممكن تماماً الجدل بان هذا شكل من اشكال الحكم عام جداً في سائر انحاء العالم ولا يمت بصلة تذكر الى الاسلام تحديداً او الى استمراريته الثقافية والتاريخية. كما يمكن الجدل، كما يحتاج بالفعل «نظرية التبعية» من بين مدارس اخرى ستبحث ادناه، بان

هذا الشكل من اشكال الحكم انما هو نتاج ظروف وعلاقات اقتصادية . اجتماعية عالمية حديثة تعيق التطور الاقتصادي وبالتالي تحول دون تحقيق الاستقرار السياسي، ولذا فانها تخدم اشكال الحكم الاوتوقراطية التي تحاول الاحتفاظ بسلطتها عن طريق القوة. ومن الواضح ان بادي يدرك الظروف والعلاقات الاقتصادية . الاجتماعية التي تكرر الاوتوقراطية في كل بلد. ولكن يبدو ان كل العمليات الاجتماعية والاقتصادية في عالم الاسلام تعمل، عنده، باتجاه الحفاظ على هذه السمات الاسلامية المميزة للمجتمع والحكم او على اعادة انتاجها، وكأنها محكومة بالقوالب الثقافية . التاريخية التي تحتويها .

لنكن واضحين حول ما يشكل فشل الدولة القومية الحديثة في العالم الاسلامي حسب بادي وآخرين: فشل دولة القانون لصالح الوراثة الاعباطية وبالتالي فشل الديمقراطية، فشل التكوين القومي حيث الاكثية في «حيزات اجتماعية طرفية» مستبعدة عن «المشهد السياسي» الذي تهيمن عليه الدولة والمثقفون المرتبطون بها، ان المعارضة تنطلق من هذه الحيزات وهي معارضة متشظية في جماعات وتكون في اوج قوتها عندما تكون معبأة ضد الحداثة، وتكون لدى التعبير عنها، معارضة سلبية بالكامل مقارنة كل الدولة الحديثة والمجتمع الحديث. هذا هو طابع السياسة الاسلامية النزالية وهو الذي يفسر الانبعاث الاسلامي. من الواضح ان بعض هذه التوكيدات صحيحة، ولوجزئياً، مثل التوكيد المتعلق باخفاقات الشرعية والديمقراطية. ولكن توصيف، السياسة والمجال السياسي قابل للنقاش الى درجة كبيرة وسيناقش في ما يلي. وستذهب هذه المحاجة الى ان مجالاً سياسياً حديثاً ينشأ في كل البلدان المعنية ازاء الدولة القومية ولكن ليس مرتبطاً بها، وان الخطابات والنماذج السياسية واشكال تنظيم هذا المجال تفترض وجود امة ودولة قومية حتى عندما تكون ضدها لصالح كيان ما أوسع، وان هذا المجال هو نتاج عمليات حداثة ثقافية وتقنية وان

غالبية الحركات والأيديولوجيات الإسلامية جزء من هذا المجال. وفجر النقاش على العموم هو ان الاستمراريات التاريخية والجوهرات التي تور بها مصطلحات مثل «الوراثية» و«الجماعات المتشظية»، انما استمراريات وجوهرات سطحية وان الظواهر المعنية يمكن تفسير بسهولة من منطلق ظروف ليست خاصة بالشرق الاوسط او الاسلام.

التبعية والدولة الطرفية

لدينا في الاشكال المختلفة من نظرية التبعية، مقارنة معاكسة على ما يبدو، لموضوعة الاستمرارية التاريخية. فالدول الشرق اوسطا اشكال من الدولة «الطرفية» التي تتكون بالتبعية الى سوق عالم يسيطر عليها رأس المال وقوى «المركز» الرأسمالية الكبرى. وعلا المركز بالطرف علاقة محكومة بحساب اقتصادي (مشتق بهذا الشر او ذاك من نظريات القيمة الماركسية) يقوم على «التبادل اللامتكاف» ونقل القيمة من الطرف الى المركز. وتحول التبعية دون تحقيق اي تنم اقتصادية «حقيقية»؛ ينتقص هذا من شرعية الدولة التحديثية لأذ تخفق في تنفيذ ما تعد به. كما ان فشل التنمية يزيد تفاقم الفة واللامساواة ومواطن الخلل الاقليمية في توازن التنمية والتوز، وتتضافر هذه لانتاج ازمات وتناقضات اجتماعية تهدد السلطة والنظر وترد السلطة باجراءات قمعية أكثر فأكثر محاولة او اخمد او مصاد اي مراكز او نشاطات مستقلة في المجتمع الذي تهيمن عليه. تستطيع الدولة ان تنجح في هذا المشروع الا بموارد ووسائل تقدر مستمدة من المركز الذي تعتمد عليه اعتماداً متزايداً لهذا السب بالذات. والوجه الاخر لهذا الاعتماد على المركز هو انفصال متزايد المجتمع الذي تحكمه. وهكذا فان برانية/اغتراب الدولة عن المجتمع في العالم الثالث وظلم الدولة المتزايد لا يكون امتدادات تاريخي

لـ«الاستبدادات الاسيوية» بل انه على العكس من ذلك نتاجات حديثة من صنع السوق العالمية الرأسمالية.

اود الآن ان اتوقف عند مساهمة خاصة في هذا الاطار من نظرية التبعية ولكنها مساهمة خارجة عن المؤلف منها، وهي مقالة بول فييه (١٩٨٤) Paul Vieille المعنونة «الدولة الطرفية وتراثها»، «L'Etat Peripherique et son heritage»

فهي تتوصل الى عدة استنتاجات موازية لاستنتاجات بادي حول فشل الدولة القومية وسياستها، ولصالح الجماعة، ولكن من منظورات فكرية وقيمية مختلفة جداً. اذ ان وحدة الخصوصية عند فييل هي ليست «الاسلام» بل «البحر الابيض المتوسط». وتعريفه للبحر الابيض المتوسط واسع بما فيه الكفاية لأن تأتي امثله الرئيسية من ايران مع بعض الاشارات الى العربية السعودية من حين الى آخر. ويتوقف عند امثلة اخرى لتوضيح بعض محاججاته، من بروفانس Provence ولا نغدوك Languedoc في فرنسا الجنوبية. وسنرى ان المحاجة تجعل هذا التعريف الواسع لمنطقة ممكناً، وان بالامكان سحبها ايضاً على عدة اماكن اخرى ابعد بكثير من البحر المتوسط.

بمنطق التبعية المطروح اعلاه في خطوطه العامة فان الدولة الطرفية في حوض البحر الابيض المتوسط (وفي اماكن اخرى على ما يُفترض) دولة قمعية بالضرورة. وبمنطق تبعيتها للسوق العالمية فانها تشيع اللا نظام في التشكيلات الاجتماعية التي تحكمها وتشيعه فيها حسب تمفصلها بالسوق العالمية. وفي مجرى العملية لا تحكم مجتمعات مدنية بل وتنفيه بمحاولة تولي كل وظائفه. انها لا تطبق اي تنظيم مستقل او وظيفة مستقلة في المجتمع المدني: الاقتصاد والجماعة والدين، وحتى العائلة مختربة من الدولة وبيروقراطياتها الثقيلة. وتحاول الدولة استيعاب المجتمع المدني في نفسها. وهي تستمد

سلطاتها اساساً من ارتباطها بقوى المركز وتبعيتها لها وليس من قواعد سلطة محلية. والحقيقة ان هذه الاخيرة تبنيها الدولة ولا تكون سابقة عليها (الدولة تصنع الامة). والدولة موجهة اقتصادياً نحو اعتصار فائض القيمة من اقتصادها الداخلي وتقاسمه (بوصفها الشريك الاصغر) مع المركز (تدور نزاعاتها مع المركز حول النسب).

وايديولوجياً يتم هذا أولاً تحت راية التحديث والتنمية وحين تفشل التنمية تلقى مسؤولية الفشل على تخلف الشعب (ايران في ظل الحكم البهلوي) ويجري تحديث الشعب بالاكراه (مثل الغاء تحجب المرأة الزامياً في عهد رضا شاه). وحين تصاب استراتيجية التحديث بالافلاس يمكن ان تتوجه الدولة نحو ايديولوجيا الاصاله والوفاء للتقاليد القومية الحقيقية ثم لوم الناس على عدم وفائهم وارشادهم بالاكراه على الصراط المستقيم (تحجب المرأة الزامياً في عهد الملالي). وفي كلتا الحالتين تكون لدى الدولة ذريعة للقمع وانتهاك اكثر زوايا المجتمع المدني حرمة مستبعدة حرية الخيار والاستقلالية الشخصية.

وهنا نأتي الى الاستمراريات التاريخية. فالدولة الطرفية شكل آخر من «دولة النهب» القديمة، قائمة على المنطق القائل بمصادرة الثروات والعوائد من التشكيلات التي تحكمها، سوى ان علاقاتها بالمجتمع تتغير في الظروف العصرية. ففي حين ان دولة النهب القديمة كانت قائمة بترك المجتمع لحال سبيله في الغالب ما دامت العوائد متدفقة، يجب على الدولة الطرفية، كما رأينا، ان تشيع اللا نظام في المجتمع وتعيد تنظيمه وتخرقه وتبسط هيمنتها عليه. وكانت المدينة الاسلامية القديمة قد حافظت على حدود (مخلّخة) بين العام والخاص: الاول مضمار السياسة والشؤون، وهو بصفته هذه حكر على الذكور. والثاني هو المضمار المنزلي، محجب ومستور حيث الاعتبارات الاساسية هي اعتبارات الشرف وحيث الشرف يقوم على عفة المرأة

وعزلتها. وكانت قدرة الرجل بوصفه فاعلاً في المضممار الاول تعتمد على أمنه في المضممار الثاني. وفي الصراع من أجل التفوق في الحياة العامة يمكن تحريك اعتبارات شرف الرجل في المجال الخاص بصورة مأكرة للتجريح أو التزكية. والدولة الطرفية الحديثة بانتهاكها هذا المجال الخاص (والمثال الرئيسي هو نزاع الحجاب عن المرأة) تلّمت شرف الرجال وخنّثتهم في المجال العام واضعفت قدرتهم السياسية.

الاستمرارية التاريخية الثانية، الأكثر أهمية (وتطرح بصراحة) عند فييل هي استمرارية معاداة الدولة لدى شعوب منطقة البحر المتوسط. فالبحر الأبيض المتوسط منطقة تكوين الدول غابر القدم فيها. وهو في الوقت نفسه منطقة كان الناس دائماً يبدون فيها رغبة ومعارضة تجاه الدولة، معاداة الدولة. ولتفسير ذلك يستند فييل إلى عناصر من غرونديريسة ماركس Grundrisse حول التشكيلات الاقتصادية ما قبل الرأسمالية. فالكوميونة الزراعية ذات الكفاف الذاتي (من النمط الآسيوي رغم أن فييل لا يستخدم هذه التسمية) هي النمط السائد من الجماعة. ووجدت أطراف المنطقة شعبياً رعوية، منظمة عسكرياً للغزو والنهب، هي أسس تكوين الدولة. وبهذه الصفة كانت «دولة النهب» هذه دائماً دولة قمعية وبرانية وولدت هذا العداء للدولة. وتوضح الأمثلة المستقاة من أنحاء مختلفة من المنطقة (وبالدرجة الرئيسية إيران وبيروفانس) هذا الشعور المتأصل، «هم» في مواجهتنا «نحن»، الذي تتسم به هذه الجماعات. وتسفر عمليات الحداثة، وخاصة قلع الفلاحين Depeasantisation، عن تحطيم الجماعات. وفي المثال الإيراني كانت هذه العملية دراماتيكية وعنيفة، وخاصة بعد الإصلاح الزراعي في أوائل الستينات. ولكن هذه العمليات لم تخلق الأمة «اليعقوبية» الواردة ضمناً في فكرة الدولة القومية، بل وجدت كتلاً Bodies من الأفراد، بلا نظام ولا توجه، محتفظين بمشاعر العداء للدولة التي عززتها الآن طفلات

الدولة الرأسمالية (في بروفانس) والدولة الطوقية (في ايران). وقد وجد التحريض الاسلامي في ايران صدى جاهزاً لاسباب منها انه اعاد خلق «تصور» Imaginaire الجماعة ضد الدولة (المعارضة القديمة من جانب الملة في مواجهة الدولة). وقد اطاحت بالدولة حشود من المستعدين للشهادة (التاريخ الايراني والثقافة الايرانية)، بمن فيهم صفوف من المحجبات يهبن بالرجال الى العمل: الخاص، ظافراً، ينتهك مضمار الدولة التي انتهكتها وظلمته، ذاته.

الطرح اعلاه يمثل النخاع المنطقي للمحاجة عارياً، وانصافاً ينبغي ان نضيف ان فيل يقدم الكثير من عناصرها باحتراس وباشتراطات مصرراً، على سبيل المثال، على الخصوصيات التاريخية والانعطافية في اطار هذه العمليات العامة. والمحاجة شيقة جداً على عدد من المستويات، ليس اقلها التعبير عن مشاعر شعبية اقليمية بحر متوسطة يعتبر اختمارات ونضالات الجانب الاسلامي من البحر المتوسط، امثلة نموذجية على ظاهرة اقليمية يفترض ان لها دلالاتها لبروفانس وكورسيكا وكاتلونيا، الخ. انها نوع من المحاجة النارودنيكية Narodnik الحديثة لصالح كوميونات البحر المتوسط المقهورة. اما الدلالات السياسية فتتجه نحو فوضوية شعبية طوباوية. اذ انها تشير الى فشل نموذج الدولة القومية في المنطقة. وما يتصوره فيل او بالاحرى ما يلمح اليه هو نوع من الدولة الشعبية - الجماعة^(٧)، Pop-ulist - community state. وبالتالي فان البحث عن الجماعة في الوضع الناجم يفسر جاذبية الافكار الراديكالية الاسلامية مفترضة جماعة او أمة اسلامية، وهي شكل جديد من التضامن يحل محل الشكل القديم ويسد الثغرات التي تخلقها الدولة الحديثة ولكنها لا تستطيع ردمها. وهذا الطرح صحيح في عموميته ولكن على نحو اعم بكثير من «البحر المتوسط»، ومن هنا الانشغال بمعضلات مماثلة في النظرية

السوسيولوجية «الكلاسيكية» التي تتعامل مع عمليات تحول المجتمعات الأوروبية الغربية. وكونه على هذا القدر من العمومية فانه يتجاهل في الوقت نفسه الكثير من التطورات الهامة التي اسفرت عن نشوء وارتباطات وتضامانات بعضها من نوع «قومي» في المنطقة خلال هذا القرن. وسأتبع هذا المسار في سياق حاجة اوسع.

ان مفهوم سوق عالمية تنتج لا مساواة في التبادل وبالتالي فانها تنتج تبعية بين «المركز» و«الطرف» مفهوم خلافي نوقش على نطاق واسع في الادبيات^(٨). وفي حالة الدول النفطية التي من الواضح انها ماثلة في ذهن فييل بوصفها مثاله الرئيسي، لا يمكن الحديث عن «تبادل لا متكافئ» (او تبادل متكافئ في هذه الحالة) الا بواسطة تعريف اعتباطي للقيمة. ولكننا لسنا بحاجة الى نظرية التبعية ببهلوانياتها الاقتصادية الملثوية للتوصل الى الاستنتاج القائل ان العديد من دول العالم الثالث، والدول النفطية الشرق اوسطية بكل تأكيد، شديدة الاعتماد على موارد مالية وتقنية وعسكرية تاتيها من البلدان المتطورة وفي مقدمتها الولايات المتحدة. وفي هذه الحالة فان استنتاجات فييل حول انفصال هذه الدول عن التشكيلات الاجتماعية التي تحكمها، وقدرتها على التدمير والقهر ازاء هذه التشكيلات الاجتماعية، استنتاجات يمكن ان تصمد ولكن من دون فرضيات نظرية التبعية. غير ان لنتيجة هذه الفرضيات أثاراً هامة على الحاجة فهي تفترض ان هذه الحالة ضرورية بحكم منطق اقتصادي ما. والمخرج الوحيد من هذه الضرورة هو شرط مستحيل بتحقيق «الاكتفاء الذاتي» المرتبط، بدوره، بدولة طوباوية هي دولة الاستقلالية الجماعية Communal au- tonomy يضاف الى ذلك ان العلاقة بين الدولة والمجتمع مرت بعملية تطور منذ القرن الماضي وان هذا التطور اسفر عن عدد من المنعطفات المختلفة في مراحل مختلفة من هذا التاريخ. وتعرف حاجة فييل

بهذا التطور من حيث انها تفترض ان شرط اغتراب/ ظلم الدولة ازاء المجتمع هو نتاج اخفاقات متعاقبة مُني بها التحديث/ التنمية (اخفاقات هي نتاجات لازمة من منطلق نظرية التبعية). ولكن مجرى هذا التاريخ وظروف المنعطفات السابقة يجري تجاهلها لصالح هذه الظروف حديثة العهد. ويتجاهل هذا التاريخ فقط يصبح من الممكن طرح المشكلة على انها مواجهة بين «الجماعة» الدولة دون مراعاة التطورات السياسية. الاجتماعية الهامة من النوع «القومي» التي وسمت العقود السابقة من هذا القرن. وهناك أيضاً مسألة مجريات وانماط التطور المختلفة في البلدان المختلفة. وكما أشرتُ سابقاً فان فيل يعترف بالخصوصيات بل ويشير الى الاصطفاق الفريد جداً للعربية السعودية ولكن يبدو ان صفة القهر اللازمة للدولة الطرفية تخترق هذه الخصوصيات.

لذا يبدو ان هناك تقارباً من زوايا نظرية مختلفة اختلافاً جذرياً حول توصيف الدولة الشرق اوسطية الحديثة كدولة اوتوقراطية، كأداة بيد زمر لها مصالح ذاتية، متسمة ببيروقراطيات فظة تمارس الظلم والتطفل في حياة اناس تكون الدولة عندهم دولة برانية وغريبة. ويمكن ان تكون هذه الاستنتاجات مبررة بصفة عامة للغاية ولكن الاختلافات التي يخفيها هذا التعميم مهمة على الاقل بقدر اهمية اوجه التماثل. وكما أشرتُ سابقاً فان العراق ومصر كيانان سياسيان مختلفان جداً انهما نتاج تاريخات وبنى اجتماعية مختلفة. وان النظام البعثي القائم لا يشبه الدولة الناصرية في مصر الا بمؤشرات عامة جداً. ولعل هذه الاختلافات ستصبح ظاهرة أكثر في مجرى النقاشات ادناه.

تكوين المجال السياسي الحديث

من الواضح تماماً ان استزراع نماذج غربية من الدولة القومية الحديثة في الشرق الاوسط وفي مناطق عديدة اخرى من العالم، ادى

الى انماط تكوين مختلفة جداً، مختلفة عن الغرب وعن بعضها البعض. وهذه هي الغالب دول حديثة، من حيث اشكال التنظيم والادارة والحكم ولكنها ليست دولاً غربية حديثة. فلقد نشأ الى جانب هذه الاشكال من الدولة مركب كامل من النماذج والمفردات والتنظيمات والتقنيات السياسية التي اوجدت وأحييت ما اسميه «مجالاً سياسياً» للتنظيم والتعبئة والتحريض والنضال. ومفردات هذا المجال هي مفردات الامة والانتماء القومي والقومية، مفردات السيادة الشعبية والديمقراطية والحرية والشرعية والتمثيل، مفردات الاحزاب السياسية والمؤسسات البرلمانية فضلاً عن اتجاهات ايدولوجية مختلفة من القومية والاسلام والاشتراكية. وتستند هذه الافكار الى تحولات بنيوية ومؤسسية: التمدن وتفكيك او اضعاف الكثير من الجماعات الاساسية، مدنية وريفية، وظهور واتساع سوق عمل متفردنة (ولكن ليست دائماً جامعة او لا شخصية)، الدولة رب عمل كبير ان لم تكن رب العمل الاكبر فيها، وبصورة حاسمة اتساع التربية والتعليم، بمساعدة وسائل تقنية للاتصالات المطبوعة، ما سماه بينديكت اندرسن Benedict Anderson (١٩٨٣) «رأسمالية الطباعة» Print capitalism.

وتطور هذا المجال السياسي في كل بلد بالنضالات التحديثية فضلاً عن النضالات الانفعالية ضد دول وراثية واطار التدخل والهيمنة الاجنبيين (ايران في مطلع القرن تقدم مثلاً مثيراً للاهتمام على تقارب القوى التحديثية والقوى الانفعالية). وتتكرس هذه في النضالات المستخدمة من اجل الاستقلال الوطني فضلاً عن تكريسها في الصراع بين القوى والايدولوجيات المختلفة. وتزداد هذه الصراعات حدة ازاء الدولة القومية وفي داخلها مع قيام من هم في السلطة بمحاولات متواصلة لتعطيل او قمع او حرف المعارضات والتحديات. وكان الانتصار النهائي لفئة معينة او تيار معين يتكلل في بلدان عديدة بالاستثناء

بالمجال السياسي كله واخماده لصالح تنظيم وتعبئة تديرهما الحكومة مستبعدة كل القوى الأخرى فتضطر قوى المعارضة حينذاك الى ممارسة العمل السري وفي المنافي وباشكال مختلفة من التخفي. هذا هو الوضع الذي اصبح شائعاً في غالبية البلدان خلال العقود الاخيرة جزء من الانظمة القمعية، الاوتوقراطية التي سادت في المنطقة.

ويرتبط ارتباطاً وثيقاً بتشكيل وعمل المجال السياسي ما سماه بينيديكت اندرسن (١٩٨٣) «امكانية تخيل الامة» (ص ٤٠) وكأنها جماعة، وشروط هذه الامكانية. ويضع اندرسن الامة بوصفها «جماعة مُتَخَيِّلَة» في مواجهة شكل آخر سبقها هو الجماعة الدينية والدولة السلالية. ويجري تخيل الجماعة الدينية مثل المسيحية او الاسلام، على نطاق عالمي. فان مرديها ينظرون اليها على انها «مركزية كونياً، من خلال الوسط المتمثل بلغة مقدسة ترتبط بسلطة نظام فوق دنيوي - Su-perterrestrial» (ص ٢٠). وكانت كل جماعة صغيرة حقيقية (وجهاً لوجه) تتخيل عدداً غفيراً من النسخ من نفسها يمارسون الطقوس نفسها بلغة مقدسة لا يفهمونها ولكن رموزها (ايديوغرافاتها) كانت جزء من النظام الكوني. ويقترن بهذا المفهوم للجماعة «مفهوم للسلطة الزمنية لا يمكن التمييز فيه بين أساطير الكونيات والتاريخ، حيث تكون اصول العالم واصول البشر متطابقة في الاساس» (ص ٤٠). ولا يتحرك التاريخ في زمن تقويمي فارغ في قيود من السبب والنتيجة وبلا نهاية. فالزمن يُؤشّر بتدخلات الالهة ووقائع مقدسة، الواحدة تحدد شكل الاخرى سلفاً او تلقي بظلالها عليها. وتترابط الاحداث بأهميتها في نظام مقدس وليس بسلاسل من السبب والنتيجة.

والامة القومية عند اندرسن نوع مختلف من الجماعة المتخيلة، متخيلة بمفاهيم مختلفة للزمان والمكان. «انها متخيلة لأن افراد حتى اصغر الامم لن يعرفوا ابداً غالبية اقرانهم من الافراد الاخرين، او يلتقوا

بهم او حتى يسمعوها بهم، ولكن في ذهن كل واحد تعيش صورة تواصلهم» (اندرسن، ١٩٨٣، ص ١٥). وعلى الضد من النموذج التراتبي الهرمي للمملكة السلالية حيث تكون قمة السلطة في مضمار المقدس والمحرم (التابو)، يجري تخيل الامة على انها تضامن افقي ورفاقية بين المواطنين. ويجري تخيل الجماعة من منطلق حيز سوسيولوجي ذي مهن ومراكز مختلفة، مؤسسات ومواضع مختلفة، تشكل جزء من مخزون معرفة مشتركة لدى كل فرد عن الجماعة. وهذا المتعضي السوسيولوجي يتحرك في زمن تقويمي متجانس. ويجري تصور التاريخ بزمان خطي يكتسب تاريخ الامة المبني، قديماً ونسباً فيه. وثمة شكلان ادبيان حديثان يوضحان الخيال القومي: الرواية والجريدة. فالرواية تتشاطر قراءها عالماً تتحرك فيه شخصيات مختلفة، ليست معروفة بالضرورة لاحدها الآخر، في آن واحد او في زمن تقويمي محسوب، في مواضع وحييزات اجتماعية مألوفة او متخيلة للقراء:

«ان فكرة المتعضي السوسيولوجي الذي يتحرك تقويمياً عبر زمن فارغ، متجانس، شبيه دقيق لفكرة الامة التي ايضاً يجري تصورها على انها جماعة صلبة تتحرك، باطراد، أسفل (او أعلى) التاريخ». (اندرسن، ١٩٨٣، ص ٣١).

وتعتمد الجريدة بالقدر نفسه على مفهوم الزمن الفارغ، المتجانس، وعلى الالتقاء المفترض بين مصالح قرائها ومعارفهم. وما يوحد تنوع المواد على اي صفحة أولى هو التاريخ في اعلى الصفحة ومعرفة كل قارئ بان الصفحة نفسها يقرأوها عدد كبير من مواطنيه يعزز خيال الجماعة. ان الطباعة وانتشار الكلمة المطبوعة انتشاراً متسارعاً في اجزاء من الشرق الاوسط منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، عامل حاسم في تسهيل مفهوم الامة. انه العامل الذي يكمن في اساس كل العوامل الاخرى ويجعلها ممكنة. كما انه يسهل تطور لغة مطبوعة مثل

العربية الحديثة المتعارف عليها، مختلفة عن النصوص المقدسة والكلاسيكيات التاريخية الى جانب اختلافها عن تعدد اللغات العربية المنطوقة. وتخلق هذه اللغة المطبوعة مجالاً موحداً للتبادل والاتصال، هو أحد الشروط للمجال السياسي الناشئ. فالكتاب ثم الجريدة والمجلة، سلع يمكن اعادة انتاجها الى مالا نهاية، فتدفع بمنطق «رأسمالية الطباعة» الى كل سوق ممكنة، بل وتخلق اسواقاً جديدة من خلال توسع التعليم.

من الواضح ان صياغة اندرسن للعوامل والشروط التي تدخل في مفهوم الأمة كجماعة متخيلة، صياغة وثيقة الصلة بنقاشاتنا. فالوحدات المفترضة انها امم في الشرق الاوسط، كما في الاماكن الاخرى، كانت وحدات شديدة التغير: يمكن اعتبار تركيا ومصر وايران بأنها تشكل وحدات تاريخية وثقافية تعززها العمليات الجديدة لمفهوم الامة. ولكن الانقسام داخل سوريا الكبرى وكيان العراق لم يكن لهما منطق كهذا، ولا استبعاد ارمينيا او كردستان عن بناء دولة قومية لهما. غير ان المناظرات والنضالات التي دارت حول هذه التقسيمات والوحدات كانت ذاتها جزء من المجالات السياسية الناشئة، تسندها العمليات الثقافية والتقنية الجديدة. وما ان تقام الدول الجديدة حتى يشجع وجودها ذاته على تكون «تخيلات» جديدة للأمة: انظمة التعليم المشتركة التي تضم رموز سلطة الدولة كأمة، التعليم رافداً اسواق العمالة التي تسيطر عليها الدولة في الغالب، شبكات الاتصال والنقل القومية، التجنيد الذي يسهل تفاعل الشباب الذين غالبيتهم من الطبقات الريفية الفقيرة ومن اصول محلية وثقافية شديدة الاختلاف. ان هذه والعديد غيرها من العوامل الاخرى تسهل مفهوم الامة، الذي لا يكون بالضرورة مفهوماً سياسياً بصورة واعية ذاتياً، داخل حدود الدول الجديدة مهما كانت حدوداً اعتباطية في بدايتها. كما ينبغي التأكيد على ان هذه الفكرة الخاصة بمفهوم او تخيل

الامة لا تتطوي بالضرورة على التزام سياسي بهذا الكيان: من الواضح ان الالتزامات التي تنادي بالجامعة (الوحدة) العربية والجامعة الاسلامية فضلاً عن الالتزامات الاثنية الضيقة تذهب ابعد من الالتزام بالدولة القومية ولكن مفهوم الامة يصبح المجال والنموذج الذي به ينبغي التفكير بهذه الالتزامات والولاءات الاخرى. ان العوامل والعمليات المذكورة اعلاه بخطوطها العامة تسهل مفهوم او تخيل الامة اياً كانت وحدة بناء الامة التي تتبثق من خلفيات تاريخية او منعطفات حالية.

ومن الواضح ان مفهوم الامة والعمليات التي سهلتها لم تنتشر انتشاراً عاماً في سائر انحاء الوحدة القومية المفترضة، حيث المشاركة في هذه المفاهيم والممارسات مشاركة متمايزة والانتلجنسيا المدنية هي التي تهيمن على الساحة. كما يمكن الاعتراض بالقول ان الكثير من المشاركين في المجالات السياسية الناشئة كانوا ممثلين مكشوفين لتضامانات ابتدائية من تضامانات القبيلة او لفئات اثنية / دينية او فئات محلية، اي تضامانات عصبية موجودة قبل الامة ولكنها تسعى الى نيل السطوة والنفوذ والموارد في الكيانات السياسية الجديدة مستخدمة لغة القومية والايديولوجيات السياسية لبلوغ هذه الغاية. ولهذا الزعم من الوهلة الاولى وجهة تخفي وراءها عدة عمليات سياسية مختلفة. ولعل العراق يقدم مثلاً توضيحياً جيداً لمعالجة حول هذه القضايا بسبب بنيته الاجتماعية المتشظية على نحو خاص. وكنا قد بينا في هذا الصدد (انظر الفصل الرابع اعلاه) ان الشيعة العراقيين، على سبيل المثال، لم يشكلوا قط قوة سياسية توحيدية ولكن مصالح الشيعة ونظراتهم ساهمت بأقساط كبيرة في حركات وقوى سياسية مختلفة في مراحل متباينة من الزمن. وقام الملاك والشيوخ الشيعة في جنوب العراق بأدوار سياسية خاصة في الدعم المشروط للملكية والبريطانيين حتى الخمسينات في حين ان ابناء مذهبهم في الانتلجنسيا والطبقات

العاملة ساهموا مساهمة كبيرة في عدد من القوى الراديكالية، وعلى
الاخص الحزب الشيوعي العراقي. ولا يمكن القول ان اياً من هؤلاء
انخرطوا في سياسة طائفية انخراطاً مباشراً وانما في خدمة مصالح
اقتصادية او ايديولوجية. وكون المرء شيعياً يمكن ان يلعب دوراً هاماً في
تكوين او مفهوم هذه المصالح، كما على سبيل المثال، في حقيقة ان
الشيعية لم يكونوا معروفين على نحو ملحوظ بتأييدهم للجامعة (الوحدة)
العربية لربما لأن هذا من شأنه ان يلحق العراق بعالم عربي سني في
الغالب، ولكن اذا كانت هذه المشاعر موجودة حقاً فانها لم تجد التعبير
عنها في تنظيم سياسي قائم على التضامن الطائفي وانما في وشائج
متنوعة بقوى لا يمكن ان تُفسر بحد ذاتها من منطلق هذه المشاعر.
بكلمات اخرى، ان المشاعر الطائفية تدخل المجال السياسي ولكن
الشكل الذي ترتديه يتحدد واحياناً يتحول بفعل قوى هذا المجال
ومنعطفاً. وعلى الغرار نفسه فان هيمنة زمرة تستند الى عوائل معينة
من المدن الريفية للشمال الغربي، وخاصة تكريت، على حزب البعث
العراقي والحكومة العراقية، هيمنة باتت معروفة تماماً الآن، تقدم أيضاً
مثالاً توضيحياً لهذه النقطة. والوضع الناجم هو الحصيلة النهائية
لسياسة تأمرية وعصبية بمنطق تصفية المنافسين تصفية تصاعديّة
مشجعةً بذلك الاعتماد على الولاءات العشائرية التي تضيّقها بدورها
العملية نفسها على نحو تصاعدي. ولكن هذه العملية بحد ذاتها لا يمكن
ان تفسر تكوين وتطور حزب البعث او تسلمه سلطة الحكم او سياساته
وممارسته السياسية. وفي ظروف المجال السياسي للدولة القومية
يجري تشييد وتصوير الانقسامات الطائفية والاثنية من منطلق هذا
المجال وطوبولوجيته. وتصبح، بلغة اندرسن، جزء من الجماعة
المتخيلة. كما ينبغي التاكيد على ان هذه الانقسامات ليست من
خصوصيات السياسة «الاسلامية» او حتى من خصوصيات السياسة

العالم ثالثة بل تشترك فيها مناطق عديدة من «الغرب»، وخاصة إيطاليا وإسبانيا والولايات المتحدة. وسأعود الى هذه الموضوعة في قسم لاحق حول مسألة شبكات المحسوبة والدولة «الوراثية الجديدة».

لنتوجه الآن الى المسألة الخاصة بمدى مشاركة فئات مختلفة من السكان في المجال السياسي القومي. فالعمليات الثقافية والتقنية التي أُشير الى انها تكمن في اساس تكوين المجال متموضعة بالدرجة الرئيسية في المدن وترتبط بالتعليم. وبناء على ذلك فان من المرجح ان تكون مشاركة سكان الريف والمهاجرين حديثي العهد من الريف الى المدن، في هذه العمليات مشاركة محدودة^(٩). ويمكن حتى الجدال بان هذا المجال السياسي ومفاهيمه للأمة تقتصر اساساً على الانجليسيا مع استبعاد الفئات الشعبية، الريفية او المدنية. ويعزز هذا الرأي الفكرة القائلة بان هوية اسلامية هي التي تستهض الفئات الشعبية سياسياً، اذا استنهضتها اصلاً، وليس هوية قومية. وهنا ندخل ميدان الهويات الممدية - من مادة - والمجوهرة. وانا افضل صورة مائعة اكثر بكثير تفترض تعايش خطابات وممارسات سياسية وثقافية مختلفة، يجري تحريك عناصرها - انها ازاء منعطفات ونضالات معينة. فالسياسة الشيعية في ايران، على سبيل المثال، ليست نتاج منظومة جوهريّة، معطاة تاريخياً من المعتقدات والممارسات المحفوظة في حياة الناس واذهانهم بل هي نتاج انشاءات ذهنية Constructions معينة من الخطابات الدينية ازاء اوضاع راهنة، انشاءات تتبنى مفردات ونماذج المجال السياسي القومي (انظر الفصول الاول والثاني والثالث اعلاه). وقد شكل هذا المجال السياسي، في عملية تطوره، الساحة التي تم فيها خوض نضالات كثيرة، العديد منها بمشاركة شعبية. ومن الصعب، بالطبع، التوثق من الافكار والصور التي يأتي بها المشاركون الشعبيون الى المجال ولكن في مجرى عملية المشاركة تصبح مفردات ومفاهيم

هذا المجال اجزاء من مخزونهم الايديولوجي يمكن ان تتعايش مع نماذج معرفية سابقة ولربما تحوّلها. ومن هذه الناحية ينبغي ان نلاحظ الفارق بين المشاركة بمعنى التعبئة العابرة في تظاهرات او اضرايات او تحركات، حول قضايا وشعارات معينة، والتنظيم السياسي الاكثر استدامة واستمراراً. وفي حين ان دمج «الناس» في نشاطات سياسية هدف سياسي صريح لكل الايديولوجات القومية والاشتراكية عملياً، فان احزاب اليسار وخاصة الاحزاب الشيوعية، والاحزاب الاسلامية الشعبية، وخاصة حركة «الاخوان المسلمين» في مصر، هي التي بذلت فعلاً، في الممارسة، جهوداً في هذا الاتجاه، بدرجات متفاوتة من النجاح. وارتبطت الاحزاب الاخرى بالجماهير من خلال اعمال التحريض حول قضايا معينة أو من خلال شبكات المحسوبية والتبعية. ومصر هي البلد الذي كان للمجال السياسي الحديث اطول تاريخ من التطور فيه، وكانت الجماهير الشعبية مشاركة فيه بأشكال مختلفة. وسيكون من الشيق ان نتبع تقرير غابرييل باير (Gabriel Baer ١٩٨٣) عن تطور الاشكال السياسية من ثورة عرابي في عام ١٨٨٢ الى ثورة ١٩١٩ التي قامت ملتفة حول سعد زغلول والوفد. ففي اوائل القرن التاسع عشر ارتدت الحركات الشعبية في مصر، المدنية والريفية على السواء، اشكالا تقليدية بقدر لا يستهان به. وكانت التحركات والثورات المدنية سمة السنوات المضطربة في ملتقى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر من الغزو الفرنسي الذي اعقبته صراعات على السلطة حملت في النهاية محمد علي الى السلطة (مارسو، Marsot، ١٩٨٤). وتباينت قيادة هذه التحركات والثورات بين علماء كبار او شيوخ دينيين اقل مرتبة او فتوة الاحياء المحليين. وكانت القضايا تتعلق في الغالب بالضرائب الباهظة وغيرها من اشكال الظلم، وبرزت الشعارات الاسلامية جزء من الخطابية، وخاصة حين كان الفرنسيون هم الخصم.

كما كانت الحركات الريفية تتعلق بالاضطهاد المالي ولكنها كانت بقيادة شخصيات كاريزمية هرطيقية ادعت احداها المهدية في وقت لاحق من القرن التاسع عشر (باير ١٩٨٣، ص ٣٨). واستمرت هذه الحركات خلال القرن وفق انماط مماثلة. وبقيام ثورة عرابي في ثمانينات القرن التاسع عشر استمرت الشعارات والقيادة الاسلامية في ممارسة دور هام ولكنها اصبحت ثانوية حينذاك (باير، ١٩٨٣، ص ٣٩). واعتبر عرابي نفسه قومياً مصرياً يناضل ضد سيطرة الضباط الاتراك - الشركس على الجيش والدولة فضلاً عن نضاله ضد السيطرة البريطانية. ولكن الكثير من انصاره كانوا شيوخاً دينيين يتحدثون بلغة الدفاع عن الاسلام وحتى الجهاد. ومن الواضح ان هذه الدعوة الدينية قامت بدور هام في تعبئة التأييد الشعبي ولكن هذه المرة في سبيل قضية قومية تحديداً، اتسمت ايضاً بتأييد عناصر قبطية. وصاحبت ثورة عرابي، ولكن لم تكن جزء من برنامجها، هجمات في مناطق مختلفة من البلاد، على اقباط ويونانيين ويهود يبدو انهم شُخصوا كمرابين. وكان من شأن هذا العنصر «الطائفي» من المشاعر الشعبية في ازمة الغليان، ان يتكرر حتى الوقت الحاضر. وسأعود الى هذه المسألة فوراً. وفي حين ان قادة التحريضات الشعبية كانوا، في هذه الحالة، يضمنون العديد من الشيوخ وطلبة الدين (العلماء الاعلى مرتبة عموماً اتخذوا جانب الخديوي ضد عرابي) فان «دافع وغرض الفئات الاجتماعية المختلفة التي تألفت منها الحركة ... لم يكونا اسلاميين» (باير، ١٩٨٣، ص ٤٠)، مثل استهداف المرابين، يبدو، اذن، انه على الرغم من ان حركة عرابي نفسها كانت حركة «حديثه» بمعنى كونها حركة قومية فان العديد من اشكال التحريض والعمل التي ارتبطت بها اتبعت انماطاً «تقليدية». وكانت تحريضات ١٩١٩ بقيادة سعد زغلول والوفد (الذي أسبغ اسمه فيما بعد على حزب سياسي) علمانية بصراحة اكبر بكثير واتسمت بمشاركة

الاقباط مشاركة اوسع بكثير. وكان دور العلماء الكبار دوراً هامشياً (كموقعين على نداء يدعو الى الهدوء في مرحلة من المراحل) ولكنه لم يكن دوراً ينتمي الى قيادة الحركة. وعلى المستوى الشعبي انتقلت القيادة من طلبة الازهر وأئمة السنوات السابقة المحليين، الى طلبة ومعلمي المدارس العلمانية الحديثة والجامعة التي افتتحت حديثاً، (باير، ١٩٨٣، ص ٤٤). وهكذا تبرز الانتلجنسيا العلمانية بوصفها قيادات حركات شعبية لم تعد ترتبط بنماذج وشعارات اسلامية بل متلقية لشعارات وتحريضات بلغة قومية حديثة. ولكن هذه ليست باي حال نهاية الدعوة الاسلامية التي تبرز، كما سنرى، بأشكال جديدة ولا بالضرورة نهاية نماذج معرفية سابقة من السياسة والمجتمع.

الاسلام والمجال السياسي

ان مغزى الاسلام في المجالات السياسية الحديثة مغزى متفاوت: هناك اشكال عديدة من الافكار السياسية الاسلامية وعدة طرق مختلفة تتمفصل بها الى مواقف وحركات سياسية. وينبغي، في البداية، ان اميز شكلاً محدداً منها، يتصل على الاخص بالمواقف الشعبية، اي الافكار والمشاعر «الطائفية». فهذا هو الاسلام بوصفه «مؤشراً اثنياً»، يرسم حدود جماعة (او جماعة متخيلة) في مواجهة اخريات مشخصة من حيث كونها ادياناً مختلفة. ولنا ان نضيف ان هذا الشكل من التشخيص الجماعي شائع تماماً في سائر انحاء العالم، التاريخي والحديث، وغالباً ما تكون المشاعر الطائفية مشاعر تنافسية وفي ظروف مناسبة تنفجر في نزاعات وصراعات مكشوفة. وهذه شائعة تماماً في تاريخ الشرق الاوسط، محتدمة ومتفاقمة بفعل التغفل الاوربي الذي كان عموماً يشجع الاقليات الدينية ويمنحها وضعاً محمياً دُمج فيما بعد باصلاحات قانونية عثمانية اعطت الاقليات مواطنة متساوية اثارته حفيظة الاكثريات المسلمة

المستاءة، التي يمكن بنظرها حماية «الذميّين» طالما لازموا مواقعهم (المتدنية) في التراتبية الاجتماعية للاديان. وكانت الاعتداءات العنيفة على المسيحيين في سوريا ابان ستينات القرن التاسع عشر أمثلة بارزة على هذا التشديد في الصراع الطائفي. واحدى نتائج هذه العملية ان الطوائف المسيحية واليهودية اصبحت متماهية، في الذهن الشعبي، مع قوى مسيحية اوربية، وكانت المشاعر المعادية لهذه القوى تُوجَّه أحياناً ضد الاقليات الدينية المحلية. وقد شجع هذا على نشوء نموذج طائفي للعلاقات الدولية: العالم بوصفه كتلاً من الطوائف الدينية المتماسكة، متناحرة مع بعضها البعض. ولا ريب في، ان قيام دولة اسرائيل وتسيدها العسكري قد عززا هذا النموذج. وينبغي ان نلاحظ ان المشاعر والنماذج الطائفية لا تفترض مسبقاً اي افكار سياسية اسلامية محددة غير افكار الفصل الضروري للاديان الاخرى ودونيتها. وهي بهذه الصفة تختلف تماماً، على مستوى الافكار والبرامج السياسية، عن الاسلام السياسي الحديث. ولكنها يمكن ان تكون مشاعر تعبوية هامة لصالح اي حركة تدعو الى استعادة التفوق الاسلامي. اي ان الافكار والمشاعر الشعبية التي هي ليست «اسلامية» تحديداً بالمعنى المذهبي او السياسي، يمكن ان تقوم وتقوم فعلاً بدور المحفز الهام على تأييد الحركات السياسية الاسلامية. ويمكن النظر الى الهجمات التي تعرض لها الاقباط واليونانيون واليهود في مناطق من مصر خلال الثورة العربية، في هذا الضوء. وتبين النزاعات الطائفية الاخيرة بين المسلمين والاقباط في مصر، استمرار هذه الافكار والمشاعر. وغالباً ما تلقى هذه الحوادث شجب قادة الحركات الوطنية او حتى حركات اسلامية ولكن هذه ليست دائماً هي الحال. وفي احيان كثيرة يكون للدعوات الطائفية دور، بشكل سافر او مستتر، في الدعوات السياسية الديماغوجية، كما في حالة الملك فؤاد محاولاً النيل من الوفد بالاشارة الى بروز القادة الاقباط في صفوفه (باير، ١٩٨٢، ص ٤٦).

وينبغي ان نضع هذا الشكل من السياسة الاسلامية نصب اعيننا عندما نناقش لاحقاً مسألة التأييد الشعبي للحركات الاسلامية الحديثة.

الاسلام الرسمي، او الاستخدام الرسمي للاسلام، في الصراع من اجل الشرعة، شكل آخر. فان غالبية الدول الشرق اوسطية (ليس تركيا أو تونس) تعلن الاسلام دين الدولة بصيغة أو أخرى، وفي الوقت نفسه الحرص على تأمين المساواة لكل المواطنين بصرف النظر عن الدين، واشكال علمانية من الحكم والقانون والتعليم (مع بعض الاشتراطات وخاصة فيما يتعلق بقانون واجراءات الاحوال الشخصية). ويمكن الجدال بان هذه الاحكام كانت حتى الونة الاخيرة احكاماً رمزية بحتة. ولكن الى جانب هذا الالتزام الرمزي جرى في مناسبات كثيرة تحريك الاسلام في معارك سياسية. وغالباً ما لعب الحكام الوريثيون ورقة الاسلام ضد متحديهم الديموقراطيين او الراديكاليين. ومثال حملة فؤاد على الوفد، الذي ورد ذكره اعلاه، جزء من استراتيجية اوسع بكثير تتضمن محاولة الملك اكتساب لقب الخلافة الميته، التي احبطتها قيادة الوفد الى جانب ادعاءات منافسة بها في اماكن أخرى (باير، ١٩٨٣، ص ص ٤٤-٤٦). واستمر نجله فاروق في مفاصلة الافكار والحركات الاسلامية في معاركه ضد الحركة الوطنية والحكومات المنتخبة وشمل برعايته، لهذه الغاية، حسن البنا وحركة «الاخوان المسلمين» لفترة وجيزة. وحاولت الحكومات المحافظة في عموم المنطقة، مهما كانت علمانية ومارقة في حكمها، ان تلعب دائماً ورقة الاسلام ضد الراديكاليين واليسار، وفي فترة احدث عهداً ان تستبق الراديكاليين الاسلاميين بتأكيد التزاماتها ذاتها بالارثدوكسية. فالرئيس المصري الراحل السادات شجع «الاخوان المسلمين» في السبعينات ليكونوا سداً بوجه اليسار والناصرين. وقامت العربية السعودية دائماً بتشجيع الاسلام السياسي في بلدان أخرى كثقل مضاد للقومية والراديكالية. ولكن هذا الاستخدام الرسمي للاسلام لا يقتصر بآي حال

على الانظمة الملكية والمحافظة . فان عبد الناصر اكثر من اي زعيم آخر، أخضع المؤسسات والممارسات الاسلامية الى دولته البيروقراطية شأنها شأن مناحي الحياة الاجتماعية الاخرى . وصادر الاسلام ولم يتردد عن اللجوء الى شعاراته وخطابيته في خطابه واستخدمه جزء من الدعاية الرسمية في المناهج المدرسية (كاري، ١٩٨٣) . وفي الوقت نفسه لم يكن استخدامه للاسلام باي حال استخداماً منهجياً أو مركزياً حيث كانت القومية العربية والاشتراكية هي المقومات المركزية للأيديولوجيات الناصرية . والاسلام بهذه الصفة، كمصدر للشرعة الرسمية، اتكأت عليه حكومات محافظة وراديكالية لغايات مختلفة، مستخدمة استنتاجات مختلفة حسب الحاجة، شكّل على الدوام جزء هاماً من المجال السياسي .

والعامل الاسلامي الاكثر اهمية في المجال السياسي الحديث هو عامل الحركة او الحزب الاسلامي الشعبوي المنظم، ولاسيما حركة «الايخوان المسلمين» في مصر . فهي من حيث الايديولوجيا والتنظيم، تمثل خروجاً جذرياً عن الاشكال التاريخية للتحريضات والاعمال السياسية الاسلامية . انها بالاساس مدينية وارثدوكسية، تختلف عن الحركات الهرطيقية الريفية التي قادتها شخصيات كاريزمية وغالباً ما كانت تتسم بآمال في تحقيق الخلاص . كما انها تختلف عن الحركات المدينية في قرون سابقة . فلقد كانت هذه حركات موسمية قادها علماء او شيوخ اقل مرتبة رداً على تماديات في الظلم، المالي في الغالب . اسعار الخبز او سلع اخرى . مناصرة هذا التكتل الاميري او ذاك في اوضاع من الصراع المكشوف والحرب الاهلية السافرة . وكانت في الاساس حركات لمواجهة ظلم محسوس باسم المعايير الدينية، ولم تكن، في العادة، دعوات الى اقامة دولة اسلامية ومجتمع اسلامي، حيث كان وجود هذه و ذاك مفترضاً في ظل السلطان او الخليفة الحاكم . وتاريخياً كانت الدعوات الى اقامة دولة مشروعة على الضد من دولة يُزعم انها

مارقة، تُطلق دائماً باسم امير بديل، يُسمى عادة من منطلق النسب، وخاصة النسب العلوي، او مهدي منتظر. وتتميز حركة الاخوان عن هذه الانماط السابقة في كونها حزباً سياسياً حديثاً بتنظيم وكسب منهجيين، وبرنامج سياسي زاخر بافتراضات المجال السياسي القومي الحديث: «كانت حركة «الاخوان المسلمين»، شأنها شأن الثورات الاسلامية الاخرى في مصر، في منعطف القرن الثامن عشر، تتمتع بتأييد قسم كبير من جماهير المدن ولكن بخلاف هذه الانفجارات السابقة كانت حركة «الاخوان المسلمين» هيئة حسنة التنظيم ذات مخطط عملياتي له قائد ومجالس وجمعيات وامناء ولجان واقسام وفروع وما الى ذلك».

(باير، ١٩٨٢، ص ٤٧)

وكانت اهداف هذا التنظيم تتمثل في احلال نظام يركز على اساس الشريعة الاسلامية ومبادئ العدالة الاجتماعية، محل النظام القائم. ويتحقق ذلك من خلال التنظيم والتعبئة الشعبين، تعبئة «الناس» حول مبادئ سياسية مجردة وليس لقضية امير او شخصية كاريزمية أكثر مشروعية ويُفترض النظام المستقبلي المنشود من منطلق وحدة عضوية بين الجماعة والحكم، بوساطة مؤسسات تمثيل (من خلال الانتخابات) وتشريع (ولكن في حدود الشريعة) وسياسات وخطط اقتصادية واجتماعية، اي شكل اسلامي للدولة القومية يكتسب اشكالاً وعمليات سياسية حديثة. والعداء العام لفكرة تعدد الاحزاب السياسية لا يختلف عنه لدى الكثير من القوميين العلمانيين او في الايديولوجيات الاوربية اليمينية للدولة العضوية (التي يُشبه مفكرون عرب تقديمون حركة «الاخوان» بها). والجانب الاخر في «حادثة» حركة «الاخوان المسلمين» هو انها من التنظيمات السياسية القليلة التي لم تعتمد اعتماداً كبيراً على المحسوبة والتبعية في كسب التأييد الشعبي وانما على الاقتناع والالتزام الايديولوجيين مصحوبين احياناً ببرامج اعانة

ورعاية. ولكن هذا النمط آخذ في التحول حالياً، على الأقل في بعض قطاعات الحركة الاسلامية، الى اشكال جديدة من السطوة والمحسوبية وذلك بادخال المصارف والاستثمارات الاسلامية (من مصادر سعودية وخليجية في الاساس). بيد ان هذا لا يغير التاريخ السابق لحركة «الاخوان».

وهكذا نرى ان الاسلام، بهذا الشكل او ذاك (التقرير اعلاه ليس تعداداً شافياً باي حال من الاحوال) كان دائماً يشكل جزءاً من المجال السياسي الحديث. كما نرى انه ما من شكل من هذه الاشكال يكاد يمثل استمراريات تاريخية من حيث الافكار او المؤسسات او اشكال التنظيم السياسي ولكنها ترتبط في الغالب بمجالات سياسية حديثة. ولعل الطائفية الاسلامية هي الشكل الذي يُبدي اكبر قدر من الاستمرارية مع نماذج سابقة من التنظيم الاجتماعي. وفي هذا الصدد يمكن طرح نقطتين: الاولى، ان هذا لا ينطوي على افكار او مذاهب سياسية اسلامية محددة سوى افتراض خصوصية الاسلام Exclusiveness وتفوقه ازاء الاديان الاخرى. والنقطة الثانية ان هذا الشكل من التفكير، بوصفه حافزاً على العمل السياسي، لا يقتصر باي حال على سياقات اسلامية بل يمكن العثور عليه في مجتمعات كثيرة في انحاء عديدة من العالم، تاريخياً وفي الوقت الحاضر.

وفيما يتعلق بالتقرير اعلاه عن الاسلام في المجال السياسي، يمكن ان نطرح اسئلة حول القضايا التي يثيرها بادي وآخرون. هل تمثل السياسة الاسلامية رفضاً شعبياً للحدثة؟ هل هي نتاج جيّزات اجتماعية خارج حيز السلطة والسياسة، خارج «المشهد السياسي الوطني» (بادي، ١٩٨٦، ص ٢٤٥) هل تمثل نزلاً شاملاً مع النظام السياسي ساعية الى احلال مدينة الله محله؟ للإجابة على هذه الاسئلة علينا ان نفقت الكليات وننظر الى تيارات وتلاوين مختلفة.

دعونا أولاً نعاين المفاهيم المستخدمة. فإن بادي يستخدم «المشهد السياسي» بصورة متبادلة مع السياسة «الرسمية» للدولة وربما التنظيمات السياسية المجازة أو المقبولة. ويضع هذا الحيز في تعارض مع «حيزات اجتماعية خارجية» حيث تستثار معارضات ومواقف رفض ذات طبيعة متشظية وطائفية في احيان كثيرة، عاملة بذلك ضد تكوين جماعة سياسية قومية ذات معارضة اضفي عليها طابع المؤسسة بصورة نظامية. ومفهوم «المجال السياسي» الذي أستخدمه يختلف اختلافاً كبيراً. فهو اذ يرتبط تاريخياً بتكوين الدول الحديثة والعمليات الاقتصادية . الاجتماعية والثقافية التي تولدها، لا يبقى مرتبطاً بالدولة والمشهد السياسي الرسمي. وقد دفع استئثار الانظمة الشمولية بالمجال السياسي، العديد من المنظمات والقوى السياسية تحت الارض لممارسة العمل السري بهذا القدر او ذاك حسب درجة القمع والمراقبة. ولم يكن القمع الناصري قد اقصى السياسة الاسلامية من المجال السياسي ولا القمع البهلوي قوى اليسار الايراني. وفي الوقت الذي يمكن ان نتفق فيه مع بادي على ان هناك حيزات اجتماعية خارج المجال السياسي ولكنها تستطيع مع ذلك المساهمة بأقساط فيه فاننا لا نستطيع ان نحيل كل السياسة غير الرسمية الى هذه الحيزات. لذا تُطرح مسألة علاقة هذه الحيزات بالمجال، وهي تختلف عن علاقتها بالدولة.

من الواضح ان حركة «الاخوان المسلمين» شكلت، منذ تأسيسها في العشرينات، قوة هامة في المجال السياسي المصري. وقد جادلت بان اشكال تنظيمها السياسي وايدولوجيتها تجعلها قوة سياسية حديثة. وان رفضها للاشكال الثقافية الاوربية لا يمثل بالضرورة رفضاً للحدثة ذاتها بل يمكن النظر اليه كأعادة بناء للحدثة وفق نماذج وطرازات اسلامية (كاري، ١٩٨٣). ولم تدخل دائماً في نزالات شاملة مع النظام السياسي بل انخرطت في احيان كثيرة في سياسة المعارضة والضغط والمساومة

ذات الطابع المؤسسي: أولاً تحت النظام الملكي في الثلاثينات والاربعينات ثم في الايام الاولى من نظام حكم «الضباط الاحرار» قبل ان يختلفوا مع عبد الناصر. وتحت وطأة القمع الناصري كان اقرب ما وصلوه الى رفض النظام السياسي رفضاً كاملاً ولكن حتى حينذاك كانت قيادة هضبيي المعتدلة قيادة مبهمة. وفي تلك المرحلة وقعت اهم الانشقاقات مع التيارات الراديكالية الجديدة التي سنعود اليها. وعاد التيار الرئيسي للمنظمة الى الساحة المفتوحة في ظل السادات واستأنف المشاركة في السياسة ذات الطابع المؤسسي الى حد تشكيل التحالف الانتخابي التكتيكي مع الوفد الجديد (وهو حزب علماني ذو عنصر قبضي قوي) في عام ١٩٨٤. ووقت كتابة هذه السطور كانوا يشكلون حزباً معارضاً نظامياً في البرلمان. وهذا مثال هام ليست السياسة والمعارضة الاسلاميتان فيه سياسة ومعارضة «نزال شامل». ولا يعني هذا ان مثل هذه السياسة لا توجد في مصر.

ان رفض النظام السياسي والدولة القومية رفضاً تاماً لصالح نموذج طوباوي، وحتى نموذج لمدينة الله يُنتظر منه الخلاص، تبلور في اتجاه واحد للفكر السياسي الاسلامي تحت وطأة القمع الناصري، وهو الاتجاه الذي كان سيد قطب ابرز من نظر له (كاري، ١٩٨٤، كيبل -Kep-el، ١٩٨٥، الفصل الثاني اعلاه). كان قطب قد حدد طابع المجتمعات العصرية، بما فيها المجتمعات المسلمة اسماً، بوصفها «جاهلية»، مملكة بربرية وجهل تعاني من حكم الانسان للانسان، حيث الله وشرعه غائبان. واقترح اعادة اخراج نضال محمد ضد جاهلية زمنه من خلال تشكيل طليعة من المسلمين الحقيقيين الذين سيبنون قواهم الروحية والجسدية في عزلة روحية وشعورية عن المجتمع الضال وحكامه لمواجهة وقهر هذه «الجاهلية» عندما يحين الوقت، واقامة سيادة الله وقانونه المنزل. وكانت هذه الافكار قد تسلمتها وعملت وفقها

المجموعات الاسلامية الراديكالية التي انشقت عن «الاخوان المسلمين» في السبعينات مثل «جماعة المسلمين» التي تسمى في الاعلام «التكفير والهجرة» وجماعة «الجهاد» التي كان لها ضلع في اغتيال السادات. واجتماعياً تُجَنَّد هذه المجموعات من صفوف الانتلجنسيا في الغالب، ولا سيما الطلبة، ولكنها تضم ايضاً معلمين وموظفين وتقنيين وحرفيين وضباطاً صغاراً. اي انهم من مشاركي التيار الرئيسي في المجال السياسي وليسوا ممثلي «حيزات اجتماعية خارجية». وبين حركة «الاخوان المسلمين» التي تمثل التيار الرئيسي وهذه المجموعات هناك العديد من المواقف الوسطية مثل مواقف المجموعات الاسلامية في الجامعات ومواقف الخطباء الراديكاليين. ويبقى السؤال: كيف ترتبط هذه المجموعات المختلفة بـ «الناس»؟

ان «الناس»، كما رأينا، مقولة بالغة الاهمية في تفسير الظاهرة السياسية الاسلامية الحديثة، للمراقبين والمشاركين على السواء. ويُفترض ان الافكار والهويات الاسلامية محفوظة في العقل الشعبي والثقافة الشعبية، مقلّنة خلال الشطر الاعظم من قرن بنتوات غريبة مستتبّة من الدولة القومية الحديثة وما يقترن بها من افكار وممارسات سياسية وثقافية. ولكن هذه الاشكال ليست الا زوائد سطحية تتصل بالانتلجنسيا ولا تنفذ الى العوالم الشعبية. وان ظهور الطبقات الشعبية على المسرح السياسي (من خلال عمليات التحديث الاقتصادية - الاجتماعية على ما يفترض) يعيد وضع الاسلام بثبات على جدول العمل السياسي. ويقول ألبرت حوراني Albert Hourani، على سبيل المثال، في «مقدمة طبعة ١٩٨٣ الثانية» لكتابه «الفكر العربي في العصر اللبرالي ١٧٩٨ - ١٩٣٩» - Arabic Thought in the Libral Age 1798 - 1939 انه حين اعد الكتاب اول الامر كان همه الرئيسي ان يلاحظ الانقطاعات مع الماضي، وقد كدّر هذا التوجه فيما بعد وتساءل ما اذا

كان عليه ان يقتفي الاستمراريات مع الماضي:

«في القرن الحالي فقد (القادة الاسلاميون التقليديون) الكثير من هيمنتهم او هكذا كان يبدو وقت اعدادي هذا الكتاب: يبدو أوضح الآن منه حينذاك، لي على الاقل، ان توسيع دائرة الوعي والنشاط السياسيين، ان مجيء «السياسة الجماهيرية»، سيزج في العملية السياسية رجالاً ونساء ما زالوا قابليين للتأثر بما قاله وكتبه الازهر، وما قد يُعلِّمه شيوخ الطُّرق». (حوراني، ١٩٨٣، ص ٩).

اي «جماهير» يشار اليها هنا؟ فالأكثر نشاطاً، كما رأينا، هم الانتلجنسيا الجديدة، خريجوا أنظمة تعليم حديثة يواجهون آفاق عمل وتوظيف قاتمة في مجتمع ودولة غير قادرتين على استيعاب جمهرة البروليتاريا المثقفة التي ينتجانهما وحيث المكافآت تذهب الى من تتاح لهم الثروة والمحسوبية (ديفيز Davis، ١٩٨٤). وكان نظراء هذه الفئات يوفرون في العقود السابقة كوادرات التحريضات القومية واليسارية فضلاً عن التحريضات الاسلامية. وهذه الفئات ليست جديدة على المشهد السياسي، سوى ان وضعهم ربما الآن وضع يائس بصورة أكثر شفافية، وظهروا عند منعطف سياسي جديد من اخفاقات القادة والايديولوجيات اخفاقات متكررة، وبشكل حاسم، انتصار الثورة الاسلامية في ايران. انهم لا يتبعون تعاليم الازهر او شيوخ الطُّرق بل يتعاملون معها بعدم اكتراث واحياناً بازدراء. وافكارهم ليست امتدادات لولاءات وثقافات تقليدية، بل مبتكرات حديثة شُيّدت ازاء السياسة الراهنة. ولا يمكن تفسير الاشكال المحددة لهذه السياسة من منطلق المشاعر الشعبية التي يمكن ان تلتصق بهم بسبب التقوى الدينية سوى ان هذه التقوى لا يمكن ان ترتبط الا بسياسة اسلامية حديثة تحديداً لأنها انسلخت عن مرساها التقليدي في القرية والجامع والطريقة. ومرة أخرى، ماذا عن «الناس»؟ ان هذه مقولة واسعة وفضفاضة

للمغاية، فلنضيّقُهَا . اننا بادئ ذي بدء نتحدث عن سكان مدينيين في المدن الكبيرة، ولكن، في حالة مصر، ايضاً في مدن ريفية معينة في صعيد مصر. ومن بين هؤلاء السكان اهالي الاحياء المدينية المركزية القدامى زائداً شرائح من مهاجري الريف او المحافظات الذين وصلوا في مراحل مختلفة، خلال العقود القليلة الماضية في الغالب، أولاً الى الاحياء القديمة ثم ابعد، الى الضواحي الشاسعة ومدن الاكواخ. والكثير من السكان الاقدم ليسوا جديدين على السياسة بل شهدوا وحتى شاركوا في حملات التحريض والتعبئة القومية المختلفة خلال العقود الماضية. وكان من شأن البعض، وهم اقلية بالضرورة، ان ينخرطوا في سياسة اليسار المنظمة (قطاعات من العمال الصناعيين) او سياسة «الاخوان المسلمين» المنظمة. وكان من شأن البعض ان يكونوا اتباعاً لوجهاء سياسيين او بيروقراطيين. ولن تبدو المقارنة مع متمردي هوبسبوم البدائيين، التي عقدها بادي (انظر اعلاه) مناسبة لهؤلاء السكان: قد يكون الكثير منهم خارج السياسة المنظمة ولكنهم ليسوا «ما قبل سياسيين». ولنا ان نتأمل في مضامين الثقافة الشعبية المدينية. من المؤكد ان الاسلام يلعب دوراً فيها ولكن بطرق مختلفة: فروض يومية للبعض، مهرجانات دينية للكثيرين، وطقوس تُمارس في المناسبات للغاية.

ومن حيث الفكر والممارسة الدينيين فان الدين الشعبي ليس معروفاً بارثدوكسيته: تلاوين عديدة من الغيبية والتوفيقية والسحر موجودة في الثقافة الشعبية (انظر الفصل الخامس اعلاه) دون ان تكون متميزة دائماً (في العقل الشعبي) عن الدين بحد ذاته. وقد ناضل المصلحون الدينيون، وهابيون وسلفيون، على امتداد اجيال ضد الهرطقة الشعبية، بلا نجاح الا حين كانوا يستطيعون فرض اصلاحاتهم بصورة مباشرة، كما في اجزاء من الجزيرة العربية. والاسلاميون

السياسيون الحديثون ورثة السلفية من هذه الناحية، وهم ليسوا أكثر تسامحاً مع الهرطيقية والتوفيقية في الدين، ولكن هذه ليست قضية في الوقت الحاضر الأهم في السياق الحالي هو الجانب التضامني، الطائفي من الهوية الدينية الذي سبق وان أشرنا إليه (انظر الفصل الخامس) والذي يمكن استحضاره في ردود الافعال الشعبية وخاصة في اوضاع النقمة والاحباط: الاسلام كهوية طائفية في مواجهة الغرباء والاجانب. ومما يثير الاهتمام ان نلاحظ ان مدن الصعيد المصري مثل اسيوط والمنيا، وهي مواطن اقلية تصورها على انها جماعة صلبة تتحرك، باطراد، أسفل (او أعلى) التاريخ». (اندرسن، ١٩٨٣، ص ٣١).

وتعتمد الجريدة بالقدر نفسه على مفهوم الزمن الفارغ، المتجانس، وعلى الالتقاء المفترض بين مصالح قرائها ومعارفهم. وما يوحد تنوع المواد على اي صفحة اولى هو التاريخ في اعلى الصفحة ومعرفة كل قارئ بان الصفحة نفسها يقرأوها عدد كبير من مواطنيه يعزز خيال الجماعة.

ان الطباعة وانتشار الكلمة المطبوعة انتشاراً متسارعاً في اجزاء من الشرق الاوسط منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، عامل حاسم في تسهيل مفهوم الامة. انه العامل الذي يكمن في اساس كل العوامل الاخرى ويجعلها ممكنة. كما انه يسهل تطور لغة مطبوعة مثل العربية الحديثة المتعارف عليها، مختلفة عن النصوص المقدسة والكلاسيكيات التاريخية الى جانب اختلافها عن تعدد اللغات العربية المنطوقة. يخلق هذه اللغة المطبوعة مجالاً موحداً للتبادل والاتصال، هو أحد الشروط للمجال السياسي الناشئ. قبطية كبيرة، هي ايضاً مراكز أشد التحريضات الشعبية الاسلامية تطرفاً وأكثر المجابيات ضراوة مع السلطات والاقباط.

بالاضافة الى هذه المكونات الدينية نستطيع ان نتوقع عدة مستويات اخرى من الثقافة والوعي الشعبيين، بما في ذلك التشظي عند

بادي، على اساس القرابة او الحي، والمواقف الطائفية الثوية
فييل، على اساس «نحن» و«هم». ولنا ان نضيف بعداً هاماً آخر من ابعاد
الثقافة الشعبية: الثقافة الجماهيرية mass culture العالمية التي تنتشر
من خلال وسائل الاعلام والضغط الاستهلاكية والتي تشكل مبعث قلق
بالغ للاسلاميين والقوميين واليسار. فان كل من يتوسمون في انفسهم
الوصاية على الناس يخافون الرموز المغرية والمباهج التي تلوح بها
الكوكا كولا والمالبورو وسروايل الجينز ورعاة البقر ومسلسل دلاس
(عمرو ابراهيم، ١٩٨٧) بوصفها مخدرات مُفسدة، وخاصة للشباب، من
المكائد الخبيثة للامبريالية الثقافية. فهذه في آن واحد مملكة الاحلام
التي تقود بعيداً عن الالتزامات السياسية او الاخلاقية من اي نوع،
وميدان احباطات منحرفة ازاء العجز عن بلوغ المزيد من المسرات
والمواقع الاستهلاكية، وبهذه الصفة مزيد من الاغتراب وحافظ على
الانشقاق والمعارضة. وكل هذه، والعديد غيرها، مكونات ثقافة شعبية.
ويمكن تحريك تراكيب وانماط متنوعة من هذه المكونات ازاء اوضاع
ومحفزات مختلفة.

اذن، كيف يرتبط هذا المجال اللا متجانس من الثقافة الشعبية،
بالمجال السياسي، وخاصة بالسياسة الاسلامية؟ ستعتمد الاجابة عن
هذا السؤال على المكان والزمان. وعلى افتراض ان الوضع الحالي في
غالبية بلدان الشرق الاوسط وضع من تفاقم الحرمانات الاقتصادية
والقمع السياسي، يكون سكان المدن عندئذ، ناضجين لاعمال التحريض
والتعبئة السياسية. ويتزامن هذا مع وضع، المجال السياسي فيه مقيد
تقييداً شديداً بحكومات ذات عيون مفتوحة واجهزتها الامنية، وخاصة
حين يتعلق الامر بالتحريض والتنظيم الشعبيين. وفي هذه الظروف تكون
لدى المعارضة الشعبية فرص اكبر بكثير للوصول الى الاماكن الشعبية
بطرق وقنوات دينية، وخاصة الجوامع. وكان لهذا اهمية بصفة خاصة

في ايران حيث أُخمدت المعارضة الشعبية بنجاح بعد واقعة مصدق في اوائل الخمسينات فيما كانت لدى قنوات التنظيم الديني فرصة افضل للتملص من يقظة السافاك في نشاطاتهم الخفية من خلال الجوامع والمؤسسات الدينية. وفي مصر كان انفتاح السادات الانتقائي في السبعينات قد شمل القوى الدينية برعايته لتكون ثقلًا مضاداً في مواجهة الناصرية واليسار. وتشكل هذه الامكانية المتميزة والانسب للوصول الى المواضيع الشعبية عاملاً واحداً على الاقل في تفسير النجاح الاخير للسياسة الاسلامية. ومن الواضح ان هذا ليس العامل الوحيد. العامل البارز الآخر هو انهيار معنويات القوميين واليسار واحساسهم بالفشل في بلدان عديدة، والارتباط التاريخي لبعض افكارهم ورموزهم بالانظمة القمعية ذاتها التي خلقت المشاكل ذات العلاقة. ومن العوامل الحاسمة مؤثر محاكاة الثورة الايرانية وصعودها الباهر على المسرح العالمي بوصفها المكافح الرئيسي ضد الجبروت الغربي باسم الاسلام. ولا تفترض هذه التفسيرات اي وشائج خاصة لدى الناس بالافكار الاسلامية. فحتى الامكانية الشعبية للانتماءات التضامنية والطائفية يمكن ان تعول عليها القضايا القومية بالقدر نفسه: فينومولوجيا الجاذبية القومية لا تتطابق بالضرورة مع ايدولوجيا قومية. وادعاء بادي بان الحركات القومية لا تتجح في التعبئة الشعبية الا حين تكون في المعارضة وتفقد امكانياتها حين تكون في السلطة (نقطة طرحها لتعزيز توصيفه الثقافات السياسية والاسلامية بانها ليست قادة الا على توليد معارضة نزالية تمارس الرفض الشامل) ليس ادعاء وجيهاً بشكل يفني عن التدليل. فان ناصر والناصرية كانا مجهولين في المعارضة ولكن كان لهما تأثير شعبي مذهل في الحكم. ويمكن ان نختم بالقول ان «الناس» ليس لديهم ارتباط جوهرى او متاصل بالاسلام السياسي الذي يختلف تماماً، على اية حال، عن

افكارهم وممارساتهم الدينية المعتادة. والنجاح الشعبي للسياسة
الاسلامية، حيث يتحقق، يكون نتاج اوضاع ومنعطقات معينة، كما جادلتُ
في كل هذه المقالات.

الدولة: برانية ووراثية؟

كما رأينا، فإن من الموضوعات المنتظمة في تحديد طابع الدولة
في الشرق الاوسط، تحديده من منطلق «برانيتها» عن المجتمع. وقد
طُرِحت هذه البرانية من منطلق الاستمرارية التاريخية للدولة «الوراثية»
(او الاستبداد «الاسيوي» في ظروف حديثة بوصفها الدولة «الوراثية
الجديدة» او من منطلق تبعية الدولة «الطرفية» للنظام العالمي الذي
يديمها كوكيل ووسيط في العلاقة مع التشكيلات الاجتماعية التي
تحكمها. ولكن «البرانية» تعني شيئاً مختلفاً تماماً ازاء الدول التاريخية
لما يسمى الانواع «الاسيوية» او المتشظية عما يمكن ان تعنيه ازاء الدول
الحديثة في الشرق الاوسط او غيره. وكما رأينا، فإن الدول التاريخية
يقال عنها انها دول برانية بمعنى كونها خارج العلاقات الاجتماعية
ومؤسسات التشكيلة الاجتماعية: ليس لديها المصلحة او الموارد
لاختراق المجتمع ابعد من اكثر المستويات سطحية في مناطق متاحة
لمراكز السلطة. ولا يمكن قول ذلك عن الدول الحديثة التي بعضها على
درجة عالية من التطفل والتوجيه في العديد من مناحي الحياة
الاجتماعية وحتى الحياة المنزلية اذ يقال عنها «برانية» بمعنى انها
تستمد قواها ومواردها، الى حد بعيد، من مصادر خارج التشكيلات
الاجتماعية التي تحكمها. والمخطط النموذجي لهذا الوضع هو الدولة
«البتروولية» التي تعتمد قواها ومواردها اعتماداً كبيراً على ما يسمى
«الريع». ولكن العديد من الدول الاخرى في الشرق الاوسط انتفعت
بصورة مباشرة او غير مباشرة من عوائد النفط دون ان تكون هي نفسها

صاحبة موارد نفطية. فان مصر والاردن وسوريا تمتعت بهبات سعودية وخليجية باشكال مختلفة فضلاً عن تحويلات العمال المهاجرين في الدول النفطية. وهذه دولة «نهب» (بلغة فييل) بمعنى خاص: بخلاف سابقتها التاريخية، فانها لا تنهب ثروة الشعب وعمله بقدر ما تنهب مورداً يحدث انه متوفر وان انتاجه يستهلك جزءاً ضئيلاً من الطاقات القومية (الامر الذي يكافأ عليه من هم محظوظون بما فيه الكفاية للعمل في هذا القطاع مكافأة حسنة عادة). وعلى العكس تماماً فان الدولة دولة معيلة توزع الثروة البترولية لا وفق عقلانية اقتصادية او اخلاقية تتعلق بالاستثمار او العوز وانما حسب عقلانية سياسية في الغالب تتعلق بكسب اتباع وانصار مخلصين والحفاظ عليهم. وهذه الوظيفة التوزيعية تصح ايضاً على دول «اشتراكية» بيروقراطية، نفطية (الجزائر) او غير نفطية (مصر عبد الناصر، سوريا)، تبسط سيطرتها على مكونات الاقتصاد الرئيسية والاكثر استراتيجية فتكون قادرة على التحكم بموارد وعائدات. ولكن بقدر ما يتم الحصول على هذه الموارد من عمل الاقتصاد في الداخل، يصبح المعنى الذي تكون به الدولة «برانية» معنى مخففاً. لذا يمكن القول انها برانية بمعنى فييل للدولة «الطرفية» التي تستمد قواها من التبعية الى قوى دولية والى النظام العالمي. ويمكن ان نقر بوجاهة معينة في هذا الزعم دون الاتفاق بالضرورة مع الدقائق الكاملة لـ «نظرية التبعية» من حيث «القوانين» الاقتصادية المتعلقة باعتصار فائض القيمة والتبادل اللامتكافئ. فالمساعدات المالية والعسكرية والتقنية من الدول البترولية او من القوى الدولية (خاصة الولايات المتحدة الامريكية) تشكل موارد هامة مستمدة خارجياً لبلدان مثل مصر. وبالتالي فان مد وجزر هذه الموارد، شأنهما شأن تقلبات العوائد النفطية، يصبحان عوامل بالغة الاهمية في الحظوظ السياسية لهذه الدول واستقرارها في نهاية المطاف. يسمي بادي هذا الشكل من

الدولة «وراثية جديدة» لتأشير استمراريتها او تشابهها مع الدولة الوراثة التاريخية، على ما يُفترض. وثمة سمتان تجعلان هذا التصنيف وجيهاً هما: الحكم الفردي او حكم الزمرة، واستخدام المحسوبية والتبعية على نطاق واسع في الحفاظ على التأييد والسيطرة. وان تماهي الدولة مع سلطة وقيادة فرد معين، عائلة و/ او زمرة لا يقتصر على ملكيات تقليدية مثل العربية السعودية والمغرب بل انه شائع ايضاً في الدول «الثورية» مثل العراق وسوريا. وعندما نضيف مصر عبد الناصر وايران الثورية الى هذه القائمة تصبح وحدة هذا التوصيف وحدة ممدودة. صحيح ان عبد الناصر كان الشخصية الطاغية في الدولة وكانت هناك زمرة من «الضباط الاحرار» حوله تتمتع بسلطة واسعة، وان خميني هو الحكم الاعلى للدولة الثورية. ولكن هنا تنتهي المقارنة: تقدم كل دولة من الدولتين المعنيتين شبكة معقدة من علاقات القوة، بما في ذلك نزاعات وصراعات، وشبكة تختلف تماماً عن الاخرى. وكلاهما يختلفان اختلافاً كبيراً عن حكم صدام حسين الفردي في العراق، حيث تُمارس درجة اعلى بكثير من السيطرة المباشرة على الدولة والحزب، وهناك مجال اضيق بكثير للنزاع او الانشقاق داخل اجهزة الدولة وزمرها. ويمكن ان نضيف انه في ثقافة مصر السياسية الارقى، عندما حاول السادات ان يرتدي اهاب عبد الناصر، كان موضع قدر كبير، واحياناً مكشوف، من السخرية. ولم يتمكن قط من مصادرة ما كسبه عبد الناصر من مشروعية وكاريزما. ولا شيء يمكن ان يوضح التعارض اكثر من تشييع كل منهما:

حدث جماهيري عاطفي جَلَّ بحق لعبد الناصر وموكب من الشخصيات الاجنبية للسادات. وليس هذا مجرد نوع من الاعتراض القائل ان كل حالة تختلف عن الاخرى، بل محاولة للاشارة الى الظروف والنتائج المختلفة للسلطة الفردية في هيكل الدولة. فان ديفول بل

والسيدة تاتشر في هذه الحالة، كانا بمعنى ما حاكمين فرديين. لننتقل الى مسألة المحسوبية. ينبغي ان نلاحظ أولاً ان «المحسوبية» ظاهرة واسعة الانتشار توجد في مجتمعات واطماع كثيرة، في العالم الثالث وفي الغرب. وهي تحدث على مستويات متعددة، من سياسة وتجارة المدن الصغيرة الى الاحزاب والمؤسسات السياسية القومية (كما في ايطاليا والولايات المتحدة الامريكية)، وهي بحد ذاتها ليست ظاهرة متجانسة سوسيولوجياً بل في الواقع متباينة تماماً في السياقات المختلفة واللامتجانسة التي يُشخص فيها شيء يسمى «محسوبية - عمالة» Patronage - clientelism . وما يسمى محسوبية فيما يتعلق بدول الشرق الاوسط هو نظام لتوزيع الموارد القومية يتبع حسابات سياسية للقوى والولاءات، والوقاية من نزاعات تهدد بالخطر. ويمضي هذا متساوياً مع اجهزة قمع عسكرية وامنية متكاملة تستهلك بدورها قسماً كبيراً ان لم يكن القسم الاكبر من عوائد الدولة، وهي نفسها طرق تؤدي الى شبكات محسوبية واسعة. والدولة وهيئاتها ارباب عمل كبار ان لم تكن رب العمل الاكبر، وتمارس السيطرة على فرص العمل والوظائف المرغوبة أكثر من سواها، حيث ان هذا من اهم طرق المحسوبية وهناك ميل لتركيز امتيازات الوظيفة لدى عوائل وزمر معينة. وتشتمل اشكال المحسوبية الاخرى على اتجاهات الاستثمار الاقليمية والقطاعية والموارد التي تخصص للمشاريع ومنح المقاولات وتراخيص التجارة.

وترتبط مسألة محسوبية الدولة ارتباطاً مباشراً بمسألة «الطبقة» و«التحليل الطبقي» التي شغلت الادبيات الماركسية والماركسية الجديدة (علوي Alavi، ١٩٨٢، ترنر Turner، ١٩٨٤، ليكا Leca، ١٩٨٧). وفي المخطط الماركسي الكلاسيكي تتكون الطبقات في علاقاتها بوسائل الانتاج، وعلى اساس مصالح تتكون على هذا المستوى، تدخل المجال

السياسي من خلال وساطات وتمثيلات بقوى سياسية تخوض الصراع الطبقي في الساحة السياسية. وفي هذا المخطط تمثل الدولة، بهذه الطريقة أو تلك، مصالح الطبقة السائدة اقتصادياً. وفي العديد من دول العالم الثالث لا يبدو أن هذا المخطط يعمل بنجاح لأن الدولة تسيطر على قدر من الاقتصاد والانتاج والتوزيع بحيث أن العلاقة بالدولة وهيئاتها تقرر امكانية الوصول الى الفرص الاقتصادية. والدولة لا تحدد النظام الطبقي بصورة كاملة، مثل ملكية الارض أو عدم ملكيتها، ملكية الاعمال وغيرها من الممتلكات، ولكنها في هذه الحدود تستطيع أن تؤثر تأثيراً جذرياً على فرص العمر بالنسبة لافراد وعوائل وفئات معرفّة بلفة الاثنية أو الدين أو المنطقة. ومن الواضح أن الدولة ليست أداة طبقة سائدة أو ممثلة هذه الطبقة بل أنها من خلال هيمنتها على الموارد، تحدد الافضليات والقوى النسبية للفئات والقطاعات الاجتماعية. والزعم القائل بأن الدول «الثورية» تمثل «البرجوازية الصغيرة» يخلط الاصل الاجتماعي بمصالح طبقية منهجية^(١٠). الزعم الآخر يذهب الى أن الدولة إذ لا تمثل طبقة معينة فإنها تتوسط بين «الطبقات السائدة». ولكن دولة الاقتصاد في مصر عبد الناصر وعراق البعث وسوريا البعث اسفرت على وجه التحديد عن الحد بصورة جذرية من مصالح وقوى الطبقات السائدة مثل الملاك والصناعيين والتجار الكبار، أن لم يكن تدميرها. وأن الانفتاح اللاحق في مصر السادات والترميمات المماثلة للقطاع الخاص في الجزائر والعراق وسوريا في السنوات الاخيرة، لم تسترجع طبقات رأسمالية مستقلة بل اوجدت في الغالب طبقات تجارية جديدة طفيلية اساساً على الدولة ومواردها، وبصفتها هذه تكون تابعة لها في علاقات غالباً ما تكون متكافلة مع قيام كوادر الدولة من ذوي السطوة بدور الرعاة أن لم يكن الشركاء.

ويعمل هذا النظام ضد ظهور تضامانات طبقية أو قوى سياسية

تقوم على اساس مصالح طبقية (لا يعني ذلك ان الانظمة الرأسمالية الغربية تفرز بالضرورة سياسة كهذه تحددتها الطبقات). فالفئات التي تنتفع من الدولة لا تفعل ذلك على اساس انتماء طبقي وانما كأفراد وعوائل وجماعات معينة، وقرى او مناطق. وعلى كل وحدة من هذه الوحدات ان تتفاوض بشأن شروطها الخاصة مع الدولة وهيئاتها وكوادرها، في احيان كثيرة بالتزاحم فيما بينها بدلاً من التضامن. وبالتالي فان التأييد الذي تحظى به اي دولة معينة يعتمد على حجم الموارد التي تستطيع ان تضع يدها عليها وسعة الدائرة التي يغطيها نظامها التوزيعي، وهي بهذه الصفة مكشوفة بدرجة كبيرة لتقلبات العوائد من النفط او من موارد اخرى تعتمد على الاسواق العالمية وغيرها من المنعطفات الدولية.

وهذا النظام، حتى في احسن اداء منه، يترك قطاعات واسعة من السكان غير مشمولة بالافضليات الاعلى لتوزيع الموارد. ومن العوامل الحاسمة في هذا الصدد مشكلة القطاعات المتعلمة الشابة من السكان واستبعاد الاكثرية العظمى لهذه الاعداد من آفاق الوظيفة التي يُقَادون الى التطلع اليها. فالصلة المتينة بين التعليم والوظيفة في العقل الشعبي تستثير الآمال. ولدى كل بلدان المنطقة عملياً سياسة لاستيعاب اكبر عدد ممكن من خريجي المعاهد العليا والجامعات في القطاع العام، وفي الغالب استيعابهم في اجهزة الدولة البيروقراطية. ولدى مصر منذ عهد عبد الناصر سياسة تكفل فرصة عمل لكل خريج جامعي. والتوسع الهائل بأعداد الشباب في كل مكان عملياً يلقي عبئاً كبيراً على كاهل هذه السياسة. ومن نتاجاته العرضية النمو المتواصل والتضخم الصارخ لاجهزة الدولة البيروقراطية، مما يجعلها حتى اثقل وابطأ. ويكون مستوى مرتبات هؤلاء الخريجين متدنياً على العموم بالنسبة لتكاليف المعيشة، مما يجعل لزاماً على الكثيرين ان يمارسوا مهناً ثانية، ويُسهّل

الرشوة والفساد في المراكز القليلة التي يمكن ان تقدم فرصاً في هذا الاتجاه. وتكون آفاق المهنة والترقية محدودة جداً للاكثرية في حين ان الخيارات المهنية المرغوبة تُحفظ بصورة متزايدة لآبناء من يتبأون اصلاً مراكز عليا او موقعاً مناسباً في نظام التوزيع. فلا غرو ان يشكل هذا اكثر قطاعات السكان انفتاحاً على التحريضات ضد النظام السائد، وهو القطاع الذي تسوده التيارات الاسلامية في الوقت الحاضر^(١١). ان هشاشة التأييد لهذه الانظمة والاسس المتزايدة للمعارضة والنزاع تجعل الاعتماد على القوة والاجهزة القمعية اكثر ضرورة. ومن هذا المنظور فان السبيل الوحيد لتدعيم الاستقرار السياسي على اسس امتن وأكثر ديمومة هو ايجاد طريق يؤمن تنمية اقتصادية منتجة، وهو نهج يبدو بعيد المنال ابدأ بالنسبة لغالبية بلدان العالم الثالث، ولدول الشرق الاوسط بكل تأكيد.

لقد كان الانفتاح الاقتصادي على المشروع الخاص فضلاً عن الاستثمار الاجنبي، سياسة دشنها السادات بعد حرب ١٩٧٣ وتصاعد اسعار النفط وعوائده. وكان خروجاً عن اشتراكية الدولة الناصرية والسيطرة المحكمة على الاقتصاد، هدفه المزعوم اجتذاب الاستثمارات من المخزون الضخم للثروات النفطية المتراكمة لدى العربية السعودية ودول اخرى. وقد افتتحت هذه السياسة قطاعاً خاصاً كدس ثروات هائلة من خلال مؤسسات تعمل بالدرجة الرئيسية في البناء والتجارة (الاستيراد في الغالب) والسياحة. وكان ابرز عنصر «منتج» في هذه الاستثمارات، مشاريع جديدة في انتاج وتجميع الاسلحة والمعدات العسكرية، اولاً في مؤسسة مشتركة مع رأس مال سعودي ولكنها بقيت في اطار قطاع الدولة. وشهدت اواخر السبعينات والثمانينات هذا الشكل او ذاك من اشكال الانفتاح، بمعنى توسيع القطاع الخاص على حساب القطاع العام، في دول عربية اخرى، الجزائر وسوريا والعراق

(ليكا، ١٩٨٧، سبرنغبورغ Springborg، ١٩٨٥). وفي حين ان انفتاح السادات كان محاولة للكسب من عوائد النفط المتزايدة فان الظواهر الثانية في البلدان الاخرى تأتي، جزئياً على الاقل، نتيجة الضغط الناجمة عن هبوط هذه العوائد.

«نتيجة استراتيجية الدولة لنقل المسؤولية الى «القطاع الخاص» عن تلبية الطلب وتوفير العمالة وتعبئة المدخرات الممكنة حين لا تعود صعوباتها المالية (سواء اكانت ديوناً او انخفاضاً في عوائد النفط) تتيج لها الاستغناء عن البرجوازية».

(ليكا، ١٩٨٧، ص ٦) (١٧).

وما يحدد استراتيجية الدولة التوزيعية حجم عوائدها بالنسبة الى التزامات الصرف التي يستحوذ الاتفاق العسكري على قسم كبير منها. لذا يمكن النظر الى اللجوء الى القطاع الخاص على انه محاولة لنقل بعض الاعباء والمسؤوليات. ولكن هذه، كما يشير ليكا، استراتيجية سياسية خطيرة. فهي تخلق فوارق في الثروة مرئية بقدر اكبر بكثير، مشددة مشاعر التذمر والاستياء لدى الجماهير المحرومة، وتضعف الادعاءات الاشتراكية بشرعية الدولة عند انصارها ذاتهم. وهذه مشاعر طبقية (لربما ليس بالمعنى الماركسي الكلاسيكي ولكنها مشاعر فقراء ضد اغنياء)، ليس لها قنوات تعبير نظامية بسبب القمع السياسي، فتتخذ شكل الهبات المشتتة. كما انها تغذي حركات المعارضة المنظمة وان كانت محظورة، وبرزها في غالبية البلدان خلال السنوات الاخيرة هي الحركات الاسلامية.

الدولة الاسلامية والدولة القومية

اذا كانت الدولة القومية ومظاهرها نموذجاً مستورداً غير مناسب للظروف الثقافية والاجتماعية الاسلامية، فهل تتجو الدولة الاسلامية

من هذه النماذج المستوردة لصالح شكل أكثر اصالة وانسجاماً؟ من بين الدول الاسلامية القائمة، ايران هي النموذج الاصلح للتوقف عنده. فالمربية السعودية انبثقت من اشكال حكم قَبَلِيَّة بالية، وما يبقياها في شكلها الحالي هو عوائد نفطية ضخمة. انها تثير مسائل شيقة ولكنها خارج نطاق هذا المبحث. وفي باكستان، كما في السودان، كان الاسلام قد فُرض بدكتاتورية عسكرية ضد معارضة واسعة، في محاولة لايجاد بعض المشروعات وتشديد السيطرة. ان ايران هي المثال الوحيد على دولة اسلامية اقيمت بثورة شعبية، الامر الذي يثير كل المسائل المطروحة للنقاش. لقد ناقشتُ تفسيرات الثورة الايرانية في مكان آخر (انظر الفصول الاول والثاني والثالث) وجادلتُ بان هيمنة رجال الدين على الدولة الثورية كانت نتاج منعطفات معينة قامت طبيعة وتاريخ المؤسسات الدينية في ايران بدور هام فيها، وان هذا بعد ذاته لم يكن بطريقة ما النتيجة الحتمية لارادة شعب اسلامي لا يفهم او لا يقبل باي شكل آخر من الاشكال الايديولوجيا او الحكم. وما اريد مناقشته هنا هو المعنى الذي تكون الدولة الثورية دولة اسلامية به وكيف تختلف عن النماذج المستوردة للدولة القومية.

هناك ازدواجية في الدولة الايرانية، من نماذج الدولة القومية مختلطة بأشكال اسلامية. وهذه الاشكال الاسلامية ليست انبعاثات أو استمراريات مع حالات تاريخية بل مبتكرات جديدة تماماً (انظر الفصل الاول). والازدواجية مؤشرة في عنوان «الجمهورية» الاسلامية ذاته، حيث تُتمتع «الجمهورية» بالاشتراك مع النتاجات العقلانية للثورة الفرنسية ولكل ثورات هذا القرن التي اطاحت بأنظمة ملكية في المنطقة وخارجها. ولها دستور مكتوب صاغه، بعد نقاشات واسعة وحامية، مجلس خبراء^(١٢) منتخب (وفق نموذج الجمعية الدستورية)، ورئيس منتخب وبرلمان (مجلس)، وهو نفس المصطلح الذي كان

يستخدم للبرلمان في النظام الملكي البائد فضلاً عن استخدامه في غالبية بلدان المنطقة). وثمة ازدواجية متناقضة في السيادات، مكتوبة في الدستور: سيادة الارادة الشعبية (المادة السادسة)، انسجماً مع دساتير الدولة القومية الديمقراطية، ومبدأ «ولاية الفقيه» الذي يعطي سلطات كاسحة، تكاد تكون اعتبارية، للفقيه الحاكم (انظر الفصل الاول أعلاه). وتتجسد الارادة الشعبية في البرلمان ولكن السلطات التشريعية لهذا البرلمان تخضع الى موافقة الفقيه الحاكم. ويراقب الفقيه و «مجلس المرشدين» (نصف الاعضاء عينهم خميني ونصفهم عينهم المجلس) انسجام القوانين مع الشريعة والمبادئ الاسلامية العامة. ونظرياً، يمارس الفقيه الحاكم اجتهاداً واسعاً في تفسير المصادر الاسلامية وتطبيقها. وعملياً، حتى الآن، تمتع المجلس الذي يتألف نفسه من النخبة الثورية، بسلطات تشريعية واسعة ولم يحدده «مجلس المرشدين» الا في قضايا معينة هي الاصلاح الزراعي وتأميم التجارة الخارجية اللذان صدر الحكم بعدم انسجامهما مع الضمانات الاسلامية للملكية الخاصة.

ولدى الجمهورية الاسلامية نظام حكومة بتقسيماته المألوفة الى وزارات ودوائر وظيفية ذات قواعد واجراءات بيروقراطية. ونظامها القانوني، حتى كتابة هذه السطور، نظام فضفاض للغاية واحياناً نظام تسوده الفوضى. فالدستور ينص على ان الشريعة الاسلامية هي اساس كل قانون وتشريع. ولكن الكثير من لوائح القانون المدني باقية من النظام السابق وتطبقها محاكم مدنية، تختلف عن المحاكم الشرعية (وهو تمييز يمارس ايضاً في العديد من بلدان المنطقة الاخرى). ويضم القضاة بينهم كوادر علمانية، بعضها من النظام السابق، ولكن يشترط ان يكونوا جميعاً اكفاء في الشريعة الاسلامية. يضاف الى ذلك ان هناك «محاكم ثورية» تتعامل مع الاعمال التي ترتكب ضد الثورة (بصورة

اعتباطية في كثير من الاحيان، تقررها السلطات المقاضية في اللجان (كومتي) والحرس الثوري)، كما هو معهود الى حد بعيد من الممارسة الثورية في الاماكن الاخرى. والمعترف به عموماً أن هذا الوضع لا يبعث على الارتياح وهناك دعوات الى تقنين الشرع الاسلامي في نظام موحد يغطي كل مناحي العقود والعمليات القانونية. ولكن شيئاً لم يتم حتى الآن لاسباب منها، كما يُعتقد، أن مثل هذا التقنين سيكون تجاوزاً على الاستقلال التقليدي للمجتهدين، الذين يستطيع كل واحد منهم (نظرياً) أن يتوصل الى حكم مختلف ولكنه حكم صالح بالقدر نفسه في القضية الواحدة. ومن جهة اخرى يجري بصورة متزايدة التجاوز على هذه الاستقلالية لصالح ضوابط الدولة المركزية حيث تفرض الدولة الاسلامية نفسها سلطة عليا. ومن عناصر هذه المركزية نظام الاستئناف الذي يسري على طهران نفسها، ولذا يستطيع أن ينقض حكم رجال دين افراد، والادارة المركزية للعدل في تعيين مدع عام يضطلع بمسؤولية شاملة. ان النظام القانوني في ايران الثورية يبين بوضوح اختلاط عناصر بيروقراطية حديثة وعناصر اسلامية. وسيكون من المثير للاهتمام ان نرى، اذا طبق ومتى ما طبق نظام موحد للشرع الاسلامي، كيف سيتعامل هذا النظام مع القضايا التي يغطيها حتى الآن القانون المدني.

والعنصر الأكثر مركزية بين العناصر الاسلامية في الدولة الثورية هو مبدأ «ولاية الفقيه» الذي ينص عليه الدستور، كما رأينا. وهذه الفكرة، الجديدة تماماً في السياسة والحكم (انظر الفصل الاول) تمنح الفقيه الحاكم (في هذه الحالة خميني) او معادله الجماعي (هناك مادة تقضي بمجلس فقهاء) سلطة عليا في تفسير النصوص المقدسة، واحاديث الرسول والائمة، وبصفته هذه، التدخل وتوجيه التشريع حول اي قضية من قضايا السياسة العامة يرتأي أن من المناسب ممارسة

سلطته وخبرته فيها، والتحكيم في اي خلاف او نزاع.

من العناصر الاسلامية الاخرى في ايران الثورية تعدد المنظمات الثورية على كل مستويات الحكومة والمجتمع والقوات المسلحة. وبعض هذه موازية لمؤسسات الدولة وتتدخل في اعمالها كمراقبين ورقباء ثوريين ان لم يكن كمزاحمين. واهم هذه المنظمات الباسدران او الحرس الثوري الذي بدأ ميليشيا ثورية ذات وظائف تتعلق بعمل الشرطة والدفاع الداخلي. وازدادت الحرب ووظائف عسكرية عامة موازية للقوات المسلحة النظامية لاسباب منها حجم هذه القوات. وفي نهاية المطاف اصبحت تشكيلات الباسدران منافسة كبيرة للقوات النظامية، معقدة وحسنة التجهيز في الاسلحة الثلاثة جميعاً وبوزارة خاصة تدير شؤونها. والباسدران فريدة بين المنظمات الثورية، في اداء وظائف موازية لمعادلاتها النظامية. ولا تمارس اللجان الثورية في الدوائر الرسمية والمؤسسات العامة، ووظائف موازية ولكنها تراقب النقاء الثوري للمنظمات (مُفسراً بالارتباط مع التكتلات والصراعات السياسية الجارية، مع تظاهرات تجرى بين حين وآخر بحق انصار طرف لصالح طرف آخر). كما انها تراقب الاخلاق الاسلامية والسلوك الاسلامي للعاملين من حيث الالتزام بالشعائر (الصلاة والصيام) او شكل الملابس الصحيح، وخاصة للنساء. والاكثر اهمية انها تحافظ على الانضباط الصناعي والايديولوجي في المعامل والمؤسسات الاخرى التي تستخدم عمالاً، وتتصدى لافكار النقابية الهدامة، الراديكالية ولكنها لا اسلامية. وتمارس لجان ومنظمات اسلامية اخرى الرقابة على الاحياء مؤدية وظائف بوليسية وامنية فيما تضطلع اخرى باعمال التوزيع الخيرية على الفقراء (بانية شبكات محسوبة في مجرى العملية).

ويذكر انتشار اللجان والمجالس الثورية هذا الى حد بعيد بالاضاع التي اعقبت ثورات شعبية اخرى مثل الثورة الفرنسية او الثورة الروسية

حيث تراقب لجان المواطنين أو العمال النقاء الثوري للحكومة والمجتمع، منخرطة خلال العملية في صراعات فتوية. وتختلف معادلاتها الايرانية بمضامين ايديولوجيتها، وعلى نحو حاسم، بحقيقة انها ليست منتخبة وانما معينة من فوق. ويشتمل ابتذال (روتنة) الثورات على اخماد او احتواء الرقباء. وهناك مؤشرات على ان هذه الخطوة جزء من جدول العمل الخفي لدى «المعتدلين» في المؤسسة الثورية.

يبدو، اذن، ان العنصر الاسلامي الاكثر اهمية في الدولة، من الناحية الدستورية، هو مبدأ «ولاية الفقيه» وتطبيق السمات البارزة للشريعة. اذ ليست هناك مبادئ اسلامية منهجية مثل القانون الدستوري او القانون العام، لتطبيقها على نظام الادارة او تنظيم الدوائر الرسمية. ولا يغير الاسلام شيئاً يذكر من دستور الدولة ذاتها او ادارتها. ومن الجوانب المثيرة للاهتمام في وظائف الدولة مسألة الضرائب، في الممارسة الشيعية يدفع المؤمن ضريبة دينية تسمى الخمس (خمس مواد معينة من الثروة) الى مجتهده الذي يستخدمها حسب اجتهاده للادارة الدينية والاعمال الخيرية. ويطرح السؤال: الآن وقد وُجدت دولة اسلامية في السلطة هل يدفع المؤمن استحقاقاته الى هذه الدولة ام الى مجتهده المختار؟ الحكم الرسمي صريح تماماً في تشديده على واجب تسديد ضرائب الدولة التي تختلف تماماً عن «الخمس» الذي يبقى قضية بين المؤمن ومجتهده المختار. ولا يجري الانتقاص من متطلبات الدولة او اخضاعها للممارسة الدينية رغم افتاء بعض رجال الدين المحافظين بعكس ذلك. وتعمزت سيادة الدولة الاسلامية في الامور الدينية اكثر في اعلان خميني في عام ١٩٨٨ بان للدولة الاسلامية حقاً، ان تجتهد في الفروض الاساسية للعبادة الاسلامية مثل الصلاة والحج.

ان العنصر الاكثر اسلامية بين عناصر الجمهورية الاسلامية ليس في الادارة بقدر ما هو في المجال السياسي وكوادره. فالمؤسسات

والكوادر الدينية هي الصاعدة. وبعد دحر او ابعاد او اخضاع الخصوم والمنافسين اصبحت الجمهورية الاسلامية من حيث الاساس حكومة يمارسها رجال الدين. (ليس كل رجال الدين. فالعديد من كبار رجال الدين المحافظين يبقون معارضين بهدوء لولاية الفقيه ولمشاركة الدين مشاركة مباشرة في الحكم). وهم يحتلون غالبية المراكز العليا في الحكومة والبرلمان والمنظمات الثورية ومؤسسات تجنيد وتعبئة الكوادر والانصار والجنود. واكتسبت الوظائف والمراسيم الدينية التي يقودونها، الآن، اهمية سياسية وتعبوية. وبرزها صلاة وخطبة الجمعة، حيث انها الآن مؤسسة سياسية كبيرة في كل مدينة، وامام الجمعة معين رسمياً يتمتع بسلطة كبيرة في المدينة او المنطقة. وكان العديد من مبادرات النظام التعبوية الكبرى قد بدأت في صلاة الجمعة في طهران التي تحضرها حشود ضخمة في اماكن عامة مفتوحة.

وتمت أسلمة المجال السياسي المفتوح بالكامل حيث التبرير الاسلامي والخطابية الاسلامية هما المعيار النهائي لمشروعية الموقف السياسي. والخصوم يعيرون بعضهم البعض من منطلق انعدام الاصاله في دعاواهم. وظهرت اجنحة من الراديكاليين والمحافظين، يميناً ويساراً، داخل هذا المجال السياسي (ولي Vali و زبيدة Zubaida، ١٩٨٥):

قدسية الملكية الخاصة ام اولوية العدالة الاجتماعية؟ ان هذه قضية مركزية تناقش انطلاقاً من المصادر الاسلامية والسوابق التاريخية. ومما يجعل الاجنحة المختلفة ممكنة وجود مراكز قوى متصارعة داخل منظمات الدولة ورجال الدين، حيث لكل مركز شبكات من الانصار والاتباع. ويمكن حل او قمع مجموعات واجنحة سياسية مشخصة اذا كانت هي الخاسرة او اصبحت مصدر احراج للنظام، كما في حالة جماعة الحجّية (ولي وزبيدة، ١٩٨٥) ولكن موافقها تعود عند ذلك الى الظهور لدى منظمات وكوادر مغايرة.

من الواضح ان هذا المجال السياسي يختلف عنه في البلدان المجاورة من حيث ان خطابه في المشروعات والنزاع خطابات اسلامية بالكامل. كما انه مجال سياسي اكثر انفتاحاً وتوعاً على نحو يثير الاستغراب منه في غالبية بلدان المنطقة الاخرى. وهذه الاختلافات اذا كانت تفعل شيئاً فانها تجعله اقرب الى نموذج المجال السياسي القومي الحديث من المجالات الاخرى، بمنظمات ايديولوجية الاساس تتصارع حول قضايا «طبقية» من بين قضايا اخرى. والتزام الثورة بالجامعة (الوحدة) الاسلامية يرتبط على مستوى هام بمسألة تصدير الثورة، التي هي نفسها موضع صراع. ولكن هذا لا يغير شيئاً من حقيقة ان المجال السياسي معني، اساساً، بقضايا قومية داخل كيان الدولة القومية الايرانية المحدد تحديداً واضحاً لا يطوله الشك. وان تماهي ايران مع المذهب الشيعي يستثنيها دينياً من البلدان المحيطة ويعزز هويتها القومية المنفصلة، التي يزداد تأكيدها بصورة متعاضمة ابداً من جراء الحرب مع العراق، وعملياً مع غالبية العالم العربي. ولكن ينبغي التشديد على ان هذه الهوية الشيعية المنفصلة مُحَجَّمة وغير منطوقة في الغالب على المستوى العلني، حيث التأكيد على وحدة الاسلام.

ماذا عن علاقة الدولة الثورية بالمجتمع؟ نستطيع القول متبعين ما يذهب اليه فييل (اعلاه) انها علاقة شديدة التطفل في كل مناحي الحياة الاجتماعية والمنزلية، نابعة من محاولتها خلق امة اسلامية على صورتها. ولكن من الممكن الجدل بان الدولة الاسلامية ليست «برانية» عن النسيج الاجتماعي بقدر ما كانت الدولة السابقة عليها. فالكوادر والمؤسسات الدينية، الموجودة الآن في الحكم، منخرطة في شبكات اجتماعية مختلفة، وخاصة في البازارات والاحياء المدنية القديمة. ولكن هل تستمر هذه العلاقات والشبكات، وقممها الآن في مواقع سلطة الدولة المختلف جداً؟ ام انها تتحول الى شبكات محسوبة للدولة

التوزيعية؟ دعونا لا ننسى ان ايران دولة نفطية وان عوائد النفط في اساس قوة الجمهورية الاسلامية بقدر ما كانت بالنسبة للنظام القديم وانها كانت المورد الاساسي لخوض حريها المديدة مع العراق.

ان الدولة الثورية تعمل كدولة توزيعية حقاً ولكن لديها مجموعات من الزبائن والاولويات تختلف عن زبائن واولويات سابقتها. ومنذ عام ١٩٨٠ وحتى عام ١٩٨٨ كانت اشد الاولويات الحاحاً اولويات الحرب، وهي قضية خارجة عن نطاق النقاش الحالي. وقد تُرجم تشديد الثورة الشعبوي على «المستضعفين» وانتصارها لهم، في الايام الاولى من الثورة، الى هِبات واشكال مختلفة من المعونة، بتوفير السكن، على سبيل المثال، لمجموعات منتقاة من فقراء المدن. وتسببت في الغالب مجموعات محافظة يقودها كبار رجال الدين المحافظين، وبعضهم داخل «مجلس المرشدين»، في تعطيل واجهاض اجراءات جذرية لاتباع سياسات منهجية في مجال الرعاية وحقوق العمال والفلاحين. وحينذاك اوجدت الهبات الانتخابية شبكات محسوبة ومؤازرة ترتبط بمؤسسات وكوادر معينة. وتساهم هذه العملية بقسطها في المساعدة على تجنيد مجموعات من الشباب المتطرفين لحزب الله وغيره من المنظمات المتمزعة. كما تُوجه موارد لموائل قتلى وجرحى الحرب. وعلى مستويات طبقية اعلى تتولى شبكات المحسوبة والولاء ربط رجال الدين الرسميين بتجار البازار. واذا كان البعض من تجار البازار في موقف ضعيف ازاء الآخرين من رجال الاعمال والمال «الحديثين» فقد لعبوا دوراً هاماً في دعم الثورة (انظر الفصل الثالث). وكان هؤلاء الانصار انفسهم قد اقلقتهم فيما بعد خطابية الثورة الراديكالية والمقترحات الداعية الى اصلاح الزراعي وتأمين التجارة الخارجية. ونقلوا هذه المخاوف الى رعاتهم في الاجنحة المحافظة لرجال الدين التي نجحت من حيث الاساس في الحيلولة دون اتخاذ هذه الاجراءات، فضلاً عن

قلب او اجهاض سياسات تتعلق بحقوق العمال والمستأجرين (ولي وزبيدة، ١٩٨٥). وهذه مكاسب «طبقية» عامة. يضاف الى ذلك ان مجموعات معينة من التجار انتفعت من خلال اعتبارات تفضيلية في تراخيص الاستيراد والتصدير التي يدينون بفضلها لرعاة معينين بين رجال الدين الرسميين. ويُبقى هذا العديد من قطاعات البازار على استيائها، وخاصة بتقييد فرص النشاط التجاري نتيجة الحرب المديدة، وفي هذا ايضاً يحظون بدعم قطاعات من رجال الدين السياسيين الذين يدعو بعضهم الى تسوية مبكرة. اذن، يبدو ان رجال الدين وشبكاتهم يتكيفون بصورة جيدة جداً مع منطق الدولة التوزيعية الذي اشرنا اليه لدى الدول العربية المجاورة.

كما يبدو ان لتعدد الاجنحة وصراعاها متوازياتها (المحدودة) في التاريخ السابق لبعض الدول العربية، كما في الايام الاولى لنظامي البعث في العراق وسوريا ابان الستينات على سبيل المثال. وقد انتهت هذه بظهور زمرة مهيمنة واحدة من خلال عملية التصفية التدريجية للآخرين او اخضاعهم. وليس هذا بالسيناريو المستبعد لمستقبل الجمهورية الاسلامية. وقد حالت حتى الآن ظروف الحرب فضلاً عن تأثير خميني الكابح وتحكيمه المرجعي في النزاعات داخل النظام دون وصول الصراعات الخطيرة الى نهايات مهلكة. ففي ظروف مختلفة، وبعد خميني، من الجائز تماماً ان تتطور صراعات الاجنحة تطوراً مختلفاً بحيث تكون لصالح انبثاق زمرة مهيمنة تلجم وتقمع الاخرى على غرار حصيلة صراعات مماثلة في الدول المجاورة الى حد بعيد.

وينبغي ان لا تصرف هذه التماثلات البنيوية الانتباه عن التعارض الملفت الذي تقدمه الجمهورية الاسلامية مع كل بلدان المنطقة الاخرى. فالاختلافات المؤسسية والحكم برجال الدين ومشاهد التظاهرات الشعبية وصراعات الاجنحة بتفرعاتها داخل الحكومة فضلاً

عن المؤسسات والكوادر الدينية وخطابات المنازلة السياسية، بخلائطها الغريبة من الخطابية الطبقية والمدرسية الدينية، كل هذه والكثير غيرها من العناصر الاخرى تميز ايران الثورية بوصفها ظاهرة فريدة تماماً. ولكن للتماثلات البنوية، على مستواها الخاص، اهميتها، وخاصة في تحديد التطورات اللاحقة.

هل ان الاسلام في ايران الثورية ينفي نموذج الدولة القومية؟

المؤشرات من التقرير اعلاه تقول ان العناصر الاسلامية للجمهورية تتسجم بصورة جيدة جداً مع نموذج الدولة القومية سواء من حيث تنظيم الدولة او بنية المجال السياسي وخطاباته. والتيار الاسلامي الوحيد غير المنسجم هو سطوة واستقلال المجتهدين المحافظين، وخاصة في حالات الشرع والضرائب المذكورة اعلاه. ولكن هذه القوى في خلاف مع الجمهورية الاسلامية ومن الجائز جداً ان تشكل قضايا لمواجهات وصراعات قادمة في المؤسسات الدينية وفي الحكومة.

خلاصات

اجريت التحليلات اعلاه من منطلق سوسيولوجيا سياسية عامة وكان الجدل فيها كلها يدور حول الدفاع عن هذا الشكل من التحليل ضد الجهورية الثقافية والتاريخية. وقد حاججت بأن مثل هذه المقاربة لا تتقص من «الخصوصية» الثقافية - التاريخية. فان العمليات الاقتصادية - الاجتماعية تحدث في سياقات معطاة تاريخياً وثقافياً ولكن المعطيات التاريخية توجد أو يعاد انتاجها في ظروف اقتصادية - اجتماعية معينة لا تضمن بالضرورة استمراريتها. ومثال الثورة الايرانية والدولة الثورية اللاحقة اللتين نوقشتا اعلاه هما ايضاحات مناسبة. فان عناصر ثقافية ايرانية - شيعية تحديداً قامت بأدوار حاسمة في رموز

الثورة واحداثها مثلما فعلت في منعطفات سياسية سابقة في الازمنة الحديثة. ولكنها عند كل منعطف من هذه المنعطفات كانت تبني من جديد وفق اهداف واستراتيجيات القوى السياسية ذات العلاقة والاموضاع التي تم خوض الصراعات بالارتباط معها. ففي الاحداث التي احاطت بـ «ريجي التبع» في عام ١٨٩١ وقفت السلطة والقيادة الدينيان على رأس احتجاج ضد تناول اقتصادي اجنبي من خلال مكائد امير ظالم. وكانت هذه ظروفاً كانت القوى والقيادة الدينية تستأثر في ظلها بالامجال السياسي وحدها تقريباً ولم يكن بمقدور القوميين العلمانيين سوى ان يكونوا اتباعاً صغاراً وثانويين لها. وفي الثورة الدستورية عام ١٩٠٦ كانت المعارضة الدينية تتحدث بلغة مختلفة طرحت السلطة الدينية فيها افكاراً تتسجم مع اهداف الانتلجنسيا الحديثة من اجل دولة دستورية. وفي ذلك الحين اشتركت السلطة الدينية في قيادة المجال السياسي مع القوميين العلمانيين. وفي نضالات اوائل الخمسينات سيطرت القوى العلمانية على الساحة دون ان تترك مجالاً يذكر للافكار والرموز الدينية التي كانت في احسن الاحوال هامشية في تلك الواقعة. والمعارضة الخمينية التي ظهرت على المسرح السياسي في تحريضات اوائل الستينات مرت نفسها بتحول جذري في السنوات التي سبقت ثورة ١٩٧٩، من المعارضة المباشرة للشاه باسم السلطة الدينية الى فكرة الجمهورية الاسلامية وولاية الفقيه التي تحل محل الحكم الاميري وتستولي على سلطة الحكم، وهذا ابتكار جديد بالكامل في الفكر الشيعي. وعند كل منعطف من هذه المنعطفات كانت الافكار والرموز الشيعية تُبنى بناء مغايراً. وكما رأينا فان الظروف التي اوجدتها الدولة الحديثة والمجال السياسي الحديث دخلت في عمليات البناء هذه من نواح حاسمة وان كانت احياناً ضمنية. والاكثر اهمية ان بروز الاسلام الكهنوتي (لم يكن الطرف الاسلامي الوحيد في الساحة باي حال) ثم

انتصاره هو بحد ذاته نتاج صراعات سياسية في ظروف أوجدتها دولة
اوتوقراطية وقمعية، قامت بتصفية قوى المعارضة السياسية المنظمة
مانحة المؤسسات والشبكات الدينية - الكهنوتية افضلية كبيرة على
منافسيها في ظروف كانت ملائمة للتحويلات الثورية. ويمكن ان نختتم
بالقول ان هذا العنصر المعين من الخصوصية الثقافية - التاريخية، اي
المذهب الشيعي الايراني، يخضع لتحويلات جذرية بالارتباط مع
الظروف والخطابات السائدة وتضفي عليه اهميات سياسية بتطور هذه
الظروف والخطابات. ان بروزه وانتصاره في النهاية ليسا النتائج
الحتمية لتطور جوهر اسلامي او ايراني، بل نتاج منعطفات معينة في
وضع يمكن بسهولة تصور منعطفات ونتائج بديلة فيه. ويُعثر على
تفسيرات هذه الظروف والمنعطفات في تحليلات اجتماعية وسياسية
تتبع مفاهيم وعمليات مألوفة للسوسيولوجيا السياسية العامة، حيث
تطبق على «الاسلام» بقدر انطباقها على «الغرب».

ان حدثاً جباراً مثل حدث الثورة الايرانية في عام ١٩٧٩ يأتي ليحتل
موقعاً بارزاً على مسرح العالم وفي الخطابات السياسية لهذا العالم.
وقد تحطمت الفكرة التي كادت تكون بديهية في العقود الاخيرة، بأن
التقدم والتحديث يقودان الى العلمنة بشكل لا مناص منه. وجاءت الفكرة
المعاكسة، بأن جوهرات ثقافية - دينية محددة تستمر وتتصير في النهاية
على السطحي، لتكون هي الفكرة السائدة. وهذه الفكرة، كما رأينا،
فاعلة في فكر بعض المراقبين الغربيين، ولكن الالم قطعاً انها فاعلة
في ايديولوجيات الحركات الاسلامية في المنطقة. وتأتي الهمية
الايديولوجية للثورة الايرانية كي تحتل موقعاً مركزياً في المجالات
والصراعات السياسية للبلدان المجاورة. وفي هذا الاطار يُقرأ تاريخ
المنطقة السياسي بالمقلوب، من جانب المشاركين الاسلاميين والعديد
من دارسي ومتابعي المنطقة الغربيين على السواء. اذ يُسلط الضوء على

القوى الاسلامية ووقائع هذا التاريخ. ويجري التشديد على الدور الاسلامي في الوقائع التكوينية لهذا التاريخ (كما في واقعة مصدق في ايران) ومنحه اهمية بالغة. وتُهمش النضالات السياسية الكبرى لهذا القرن، التي خاضتها في الغالب قوى غير دينية تعمل بايديولوجيات القومية والاشتراكية «المستوردة»، بوصفها ألعيب مثقفين لا يربطهم رابط بال جماهير الشعبوية التي ظلت افكارها ومشاعرها وفيه دائماً للإسلام. وقد تدارست المحاججات اعلاه صلاحية ومغزى هذه الافكار وحاولت الكشف عن الابعاد المختلفة لافتراضاتها. وحاولت بعملها هذا وضع السياسة الاسلامية في سياقها التاريخي والسياسي المناسب.

هوامش الفصل السادس

(١) كون الدولة الاقطاعية «برانية» عن المجتمع يعتمد جزئياً على اين ترسم حدود الدولة . المجتمع وخاصة ما اذا كان الاسياد الاقطاعيون يعتبرون العناصر المكونة لهذه الدولة ام خاضعين لها . ويبحث هذه التعقيدات المفهومية والمناظرات خارج نطاق هذا الكتاب. انظر Hindess و Hirst ١٩٧٥ .

(٢) للاطلاع على تقرير عن حكم محمد علي ومشاريمه التحديثية انظر Marsot، ١٩٨٤ .

(٣) هذه الموضوعات مبعثرة في اعمال فيبر . وللإطلاع على أكثر الطروحات العامة منهجية انظر

Introduction to the protestant ethic and the spirit of capitalism, 1930

(٤) طرح بادى هذا يناقضه بشكل مثير للاهتمام توصيف ماكس فيبر للاخلاق البروتستانتية الذي يضع المؤمن في حالة من التضال الدائم ضد عالم تسوده الخطيئة، وينسب إبداع تلك الاخلاق الى هذه الحقيقة .

(٥) في الواقع ان الاراء اللوثرية بالحكم تبدي تماثلاً ملفتاً مع الفكر السياسي الاسلامي التقليدي . خذوا هذا المقطع من ميلانكثون Melancthon، مساعد لوثر اللاهوتي، الذي كتب في عام ١٥٢١ :

«إن أعمال الحاكم للسيف أي الحفاظ على النظام الملماني ينسجم مع التقوى ... وإذا أمر الأمراء بأي شيء على الضد من الله، فإن هذا ينبغي أن لا يُطاع... وإذا أمروا بأي شيء تابع من المصلحة العامة فإن هذا يجب أن يطاع ... وإذا كانت أي من أوامرهم ملغية فهنا أيضاً يعاني القاضي في سبيل الاحسان في كل الاحوال التي يكون التغيير فيها مستحيلاً بدون شغب وفتنة عامة». (مقتبس في التون Elton, ١٩٦٣، ص ٦٢)

كما رأينا، يدرك يادي أن بعض أفكار حركة الاصلاح الديني البروتستانتية تتعارض مع توصيفه العام ولكن في مجمل وحدة واستمرارية التاريخ الغربي، لا يبدو أن لها أثراً دائماً.

(٦) للاطلاع على مثال مثير على هذه الاختلافات انظر Barrington Moore, 1967

(٧) تبدو هذه الفكرة، فكرة جماعة - دولة قائمة على اساس اقليمي (على الضد من النموذج اليعقوبي للدولة القومية) سائدة تماماً في بعض الاوساط الفكرية في فرنسا، وخاصة في سياق المشاعر السياسية - الثقافية الاقليمية (البحر المتوسط او بروفنسال Provençal او اوكسيتان Occitan)

(٨) انظر على سبيل المثال Kitching, 1982 and Roxborough, 1979.

(٩) هذا التعميم يجب أن يكون مشروطاً. ففي بعض البلدان والمناطق تكون الحدود بين بعض المدن والمناطق الريفية القريبة حدوداً مائعة. ومن الامثلة البارزة على ذلك فلسطين حيث أن قرب الكثير من القرى الى المراكز المدنية اشركها في سياسة هذه المراكز. ويمكن العثور على امثلة مشابهة في مناطق من مصر.

(١٠) لمناقشة «البرجوازية الصغيرة» انظر الفصل الثالث

(١١) انظر Gallissot, 1986 للاطلاع على مناقشة شيقة حول هذه العملية فيما يتعلق بالمغرب والسخط الناجم كمحفز لجاذبية الاسلام بين الشباب.



ان الصعود المتواصل لما يدعى بـ «التيار الاسلامي» يبدو للكثير من المراقبين والباحثين، سواء في الشرق الاوسط أم في الغرب، بمثابة تأكيد لنظرة تيار الاستشراق الجديد عن «مجتمع الاسلام»، وهي نظرة تقول ان الأنماط والذهنيات والأخلاقيات الاجتماعية تنبثق عن جوهر تاريخي ثابت للإسلام وقد ادى ذلك الى تعزيز الميل لقراءة التاريخ بصورة رجوعية، وإغفال أو نبذ القوى والمؤسسات والممارسات العلمانية أو المُعلّمة في التاريخ الحديث لبلدان الشرق الاوسط، وإغفال أو نبذ التجارب المديدة التي هيمنت فيها التيارات والسياسات القومية واليسارية والليبرالية. وان هذه النظرة تموّه حقيقة أن وراء القول الديني والرموز الدينية، ثمة ممارسات اجتماعية وسياسية تبقى، في الجانب الأكبر منها، لا صلة لها بالدين

